

2170

فلسفة الحب والاختلاف

عند ابن حزم الاندلسي

ترجم احمد عبد باهي

0188535



Bibliotheca Alexandrina

فلسفة الحب والأخلاق

عند ابن حزم الأنكلاسي

حامد أحمد الدباس

«أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير تقدم بها المؤلف
للحصول على الدرجة من الجامعة الأردنية».

الطبعة الأولى

١٩٩٣

١٨٩

فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم / حامد
الدباس - عمان - دار الإبداع ١٩٩٣
ر . أ (٤٧ / ١ / ١٩٩٣)
رقم الإجازة المتسلسل : ٣٦ / ١ / ١٩٩٣
١ - الفلسفة الإسلامية أ - العنوان
(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

صورة الغلاف

الرسام عبد الرؤوف سليمان الجرارحة

دار الابداع للنشر والتوزيع

هاتف ٦١٠٥٠٦ ص.ب ٢١١٤٦٦

الحسين الشرقي - عمان - الاردن

المملكة العربية السعودية

وكلاء التوزيع : دار القلم

والكتاب

هاتف : ٤٦٢٤١٠٥

وكيل التوزيع - لندن

دار الحكمة للنشر والتوزيع

هاتف 071-3834037

الإهداء

الى مَنْ شملاني بالرعاية صغيراً وأحباني كبيراً.

..... الى والدي ووالدتي

المقدمة

حظي ابن حزم باهتمام الباحثين المعاصرين، عرباً ومستشرقين، وقد درس هؤلاء جوانب مختلفة من فكره الموسوعي الذي شمل الدين، وعلم الكلام، والفقه وأصوله والتاريخ، والحضارة والأدب، والحب، والسياسة والأنساب، والفلسفة، والمنطق والأخلاق.

وقد بدأ اهتمام الباحثين المعاصرين بابن حزم بنشر مؤلفاته. ولعل أبرز من عني بهذا المجال، الدكتور احسان عباس، الذي نشر ما ينيف على عشرين رسالة، والظاهر مكي، والصيرفي.. وإذا كانت بحوثه الفقهية والكلامية، قد حظيت بشيء من الدراسة المنهجية، في عصرنا، فإن فلسفته الخلقية لم تنل على أهميتها اهتماماً مماثلاً، وقد اكتفى الباحثون في فلسفة ابن حزم بالإشارة المقتضبة، أو المقولات القصيرة (١) أو حتى السرد الأدبي (٢).

لا ريب في أن ابن حزم، هو أبرز شخصية فلسفية بين رجال الحلقة الأولى، في الفلسفة العربية في الأندلس، إذ حاول بناء فلسفة خلقية متكاملة أثرت في كثير من الفلاسفة والفقهاء من بعده. ومن هنا كان اهتمامي بالكشف عن عناصر هذه الفلسفة، وبيان مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي الأندلسي بخاصة، والفكر الفلسفي العربي بعامه.

لم يعرض ابن حزم لفلسفته الأخلاقية في مؤلف واحد جامع، بل توزعت مادة فلسفته في معظم مؤلفاته. ومن هنا كان واجباً علي أن أرجع لمؤلفاته كافة، المطبوع منها والمخطوط، ما اتصل بالأخلاق صراحة وما اتصل بالفقه، والأدب وعلم الكلام، فالفيلسوف صاحب نزعة موسوعية.

ان كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» كتاب في تاريخ الأديان وعلم الكلام، وقد عرض فيه مع ذلك لواحد من أخطر الموضوعات في الفكر الاسلامي، أعني حرية الارادة الانسانية، إضافة الى مواضيع أخرى ذات صلة بالتربية، ونظرية القيم، والنفس. أما مؤلفاته الفقهية فتتضم في الواقع نظرات أخلاقية هامة، فضلاً عن كونها التطبيق العملي لأفكاره النظرية، وأبرز هذه المؤلفات كتاباه «المحلي» و«الأحكام في أصول الأحكام». أما كتاب «طوق الحمامة» فقد عرض فيه المفاهيم الأساسية لنظريته في الحب، بما يتفق مع النظرية العامة في النفس.

لقد خصص ابن حزم للأخلاق كتاباً خاصاً هو «الأخلاق والسير»، حيث حدد فيه معالم نظريته الخلقية، ومعاني الخير والشر، وأنواع الفضائل والردائل ومعنى الصداقة، واستفاد في هذا المؤلف من الفلسفات القديمة، وخلاصة ما أدت اليه المشاهدة والخبرة.

— ان المنهج الذي اعتمدته هو المنهج التاريخي، فقامت بتجميع المادة من كتبه المختلفة، وربطها مع بعضها بعضاً وتحليلها، وحاولت جاهداً تبين المصادر المحتملة والمرجحة لفلسفته مثلما بينت أثرها في اللاحقين، بحيث تأتي هذه الفلسفة في سياقها التاريخي، غير منقطعة عن مرحلتها التاريخية في تطور الفكر العربي، وقد آمن ابن حزم بهذه النظرة، وهي الاستعانة — ما أمكن — بموارد الثقافة الانسانية، بكافة فروعها، مما لا يتعارض في الوقت ذاته مع المنهج الذي حدد معالمه وتمسك به، وهو المنهج الظاهري، وقد أشار ابن حزم لهذا الأمر في كتابه جمهرة أنساب العرب.(٣)

تفرد ابن حزم بتمسكه وتوظيفه للمنهج الظاهري الذي يعتمد على نص القرآن ونص الحديث الموثوق، وعالج من خلاله القضايا الخلقية الكبرى، من تحليل القضاء والقدر، وإبراز حرية الارادة الانسانية،

ودور الانسان فيها بما ينعكس على دوره الخلقي، وسلوكه الواقعي، وتوضيح أهمية العقل في الأخلاق، وتحليل الحب والصداقة وآثرهما في أخلاق المحبين، والمجتمع الذي يعيشون فيه، بالإضافة الى إبراز نظرية النفس كونها حاملة الكيفيات الخلقية.

ان السمة الموسوعية التي يتميز بها كبار المفكرين في الثقافة العربية تسمح بمعالجة عدة موضوعات مختلفة في المؤلف الواحد، مما لا يعطي بعض الموضوعات حقها من المعالجة الكاملة، وكذلك تنثر المادة الواحدة في عدة كتب، وهذا ما واجهته في مؤلفات ابن حزم ، حيث كان يستكمل موضوعاته في كتبه، حسب المرحلة التاريخية التي كان يؤلف فيها. ويتضح ذلك على الخصوص في نظرية النفس اذ عرضها في عدة كتب منها الفصل في الملل والنحل، وطوق الحمامة ، وبعض الرسائل اللاحقة، مما سبب لي بعض المعاناة، ولكنني مدين بالشكر لتوجيهات الدكتور سحبان خليفات والدكتور احسان عباس، وما أبدياه من ملاحظات مهمة لهذا البحث.

أرجو أن يكون هذا البحث اسهاماً نافعا في مجال دراسة فلسفة ابن حزم بخاصة والفكر العربي الأندلسي بعامة.

هوامش المقدمة :

- ١- انظر على سبيل المثال :-
أ - محمد ابر زهرة : ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقه، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م. من ص ١٧٢ - ١٩٣.
- ب - عبدالحليم عويس : ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، دار الاعتصام، ١٩٧٨، من ص ١٤١ - ١٤٢.
- ج - عبداللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمي، المكتب التجاري للطباعة بيروت من ١٠٦ - ١٠٩.
- D- Nykle, A.R. (Ibn Hasn's Treatise on Ethics.) The American Journal of Semitics Languages and Literatures. Vol. 40. 1923-1924. p.30-36.
- ٢- مثال ذلك. د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م. من ص ١٧٥-٢٨٨.
- ٣- ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف ، مصر ١٩٦٢م. ص٨.

الفصل الأول

أبن حزم : حياته ومؤلفاته

ابن حزم واحد من المفكرين القلائل الذين تميزوا بدقة التفكير وصرامته، وبشدة التمسك بمنهجه، وأفكاره، وتتضح هذه الحقيقة لكل من يقرأ سيرته، منذ بدأ رحلته العلمية، وحتى انزوى في بلدته الصغيرة، فالمطاردات والتشنيعات وسوء الفهم والتكفير الذي تعرض له، وتحريق كتبه، لم يزعزع إيمانه بصدق دعواه، وجدوى المنتهج الذي يسير عليه.

١- سيرة ابن حزم :

أ - اسمه ومولده :

هو علي بن أحمد بن سعيد بن غالب^(١) بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي^(٢)، وكنيته أبو محمد، وشهرته ابن حزم. «وأصل آبائه الأديين من قرية منت نشيم من إقليم الزاوية من عمل أولة، من كورة لبلة»^(٣)، هكذا ورد اسم ابن حزم عند معاصريه، ومنّ تتلمذ عليه، فهذا هو الاسم الذي كان مشهوراً به قبل وفاته.

أما تاريخ مولده فتأبّت، لم يختلف فيه، لأن ابن حزم نفسه قد سجله في رسالة بعث بها إلى معاصره، ابن صاعد الأندلسي (٤٦٢هـ) يقول فيها : أنه ولد بعد صلاة الصبح، وقبل طلوع الشمس، آخر يوم من شهر رمضان، من سنة أربع وثمانين وثلاثمائة^(٤)، في مدينة قرطبة، وقد ذكر تلميذه المخلص أبو عبدالله الحميدي (٤٨٨هـ) التاريخ نفسه باليوم والسنة^(٥).

ب - نسبه

اختلف الدارسون في أصل ابن حزم، فذهب فريق يمثل معظم

المؤرخين، والمترجمين المسلمين الذين عاصروا ابن حزم ، أو أتوا بعده، الى انه من أصل فارسي(٦)، وسار الباحثون العرب المعاصرون على ذلك، الا مَنْ درس على المستشرقين، او اخذ عنهم(٧).

أما الفريق الثاني فيمثل ابن حيان، الذي يكاد يتفرد بين المؤرخين المسلمين بنفي فارسية ابن حزم، حيث شك في هذا قائلاً : «كان من غرائب انتماؤه في فارس .. حتى تخطى عليّ هذا رابية لبلّة، فارتقى قلعة اصطخر من أرض فارس، فإله أعلم كيف ترقاها»(٨).

تلقف بعض المؤرخين الاسبان المعاصرين، والمستشرقين هذا النص، وحاولوا تخريجه على نحو يسمح بنسبة ابن حزم الى الاسبان، مع ان كل ما يفيد النص، هو ان ابن حزم ليس فارسي الأصل، ومن ثم فانه ربما يكون عربياً..؟ من هنا يستغرب المرء محاولة رد نسبه الى أصل اسباني، علماً بأنه ليس لدى هذا الفريق من دليل سوى اشارات الى اخلاقه، ومزاجه، وكأن مزاجاً بعينه، وقف على الاسبان دون الشعوب الأخرى، وتزعم هذا الفريق من المعاصرين، المؤرخ الاسباني سانتشت البرنس(٩)، الذي ترتبط دعوته بالنظرية التي تبناها فيما يتعلق ببناء الثقافة الاسلامية، وخلاصتها : ان ابناء الشعوب المفتوحة هم الذين صنعوا تاريخ الاسلام، بينما واصلت غالبية العرب حياتهم في جزيرتهم شبه الصحراوية، دون ان يتلقوا الحضارة التي صنعها المتحدرون من اصلاب مَنْ انهزموا أمام الاسلام(١٠). ومن هنا جعل افكار ابن حزم في النصره، والدفاع عن الدين، والحريم، والجار المضطهد، والمستجير المظلوم، والمال، (مما ورد في كتاب مداواة النفوس)، براهين قاطعة على أصله الاسباني، بدعوى مشابهة هذه السجاييا لشخصية دون كيخوته(١١). وهذا هو موقفه ايضا من دعوة ابن حزم الى مجانية الناس عند الاختلاف

مع الالتزام بالجانب الالهي، فمع ان المبدأ من أساسيات الاسلام،
ألا أن البرنس يعتبره خلقاً اسبانياً، كأنما هو وقف عليهم دون سائر
الخلق. (١٢)

ومما يقترب من الدعوة السابقة قول بعض المعاصرين : ان «ابن
حزم من أصل غير عربي. اسباني على كل الاحتمالات، لكنه يفضل
ان يربط نفسه بمولى فارسي ليزيد ابن ابي سفيان» (١٣) وقول آخر :
انه «يطيب لابن حزم نفسه أن ينتسب إلى يزيد» (١٤)

أو أنه هو «نفسه قد عمل دائماً على اخفاء هذا الأصل». (١٥)، أو
ان عائلة ابن حزم اسبانية، لكنها رأت منذ الفتح الاسلامي ان
تسير في ركاب الفاتحين، فتركت دين الآباء وحاولت اخفاء أصولها
وتلفيق أصل جديد. والقول الفصل — كما يقول هذا الباحث — أن
أصل ابن حزم. «يعود الى عائلة اسبانية من المولدين، يعودون أصلاً
الى نبلة، وجده الأعلى المعروف بحزم، ارتد عن النصرانية، التي وُلد
عليها، واعتنق الاسلام، ولكن العائلة، أخيراً انكرت أصلها
النصراني، ولفقوا لأنفسهم اصلاً فارسياً». (١٦)

يتبين من الأقوال السابقة ان اصحابها، لم يعتمدوا على أدلة ما
في اثبات نسبه الاسباني، أو دحض نسبه الفارسي، بل انطلقوا من
«قناعة ذاتية»، وقاموا بتحويل كل ما يخالفها، حتى ادعوا العلم
بتوايا ابن حزم، وأنه «يفضل» ربط نفسه بالفرس — دون ان يصرح
هو بذلك — أو أنه «يطيب له» ذلك. ومن هنا يبقى السؤال قائماً
هل كان ابن حزم فارسياً، أم عربياً، أم بربرياً..؟ أما الاصلان
الآخران ، فلم يُشر اليهما أحد، وأما نسبه الفارسي، فلا بد من
التدليل عليه :

لقد ذكر ابن حزم نفسه، هذا النسب ورواية الشخص هي «أوثق
المصادر في الحديث عن نفسه». (١٧) وابن حزم عالم في التاريخ،

والأنساب، وفقهه، ومفكر يعرف قيمة القول الحق، فهو رجل جدير بأن يصدق فيما يقول، لا سيما وأنه قد عُرِفَ بأنه رجل «منزه عن تعدد الكذب» (١٨). لقد أورد ابن حزم نسبه الفارسي، في بيتين من الشعر يقول فيهما :

سما بي ساسان ودارا ويعدهم
قريش العلى أعياصها والعنابس
فما اخرت حرب مراتب سؤددى
ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس (١٩)

وقال المراكشي _ بعد أن أورد اسمه كاملاً _ نقلاً عن الحميدي: «قرى عليّ نسبه هذا بخطه على ظهر كتاب من تضائيفه» (٢٠). ونعتقد أن في هذا دليلاً كافياً على أصله الفارسي. خلاصة القول إن نسب ابن حزم ثابت في رواية صاعد الأندلسي (_ ٤٦٢هـ) والحميدي (_ ٤٨٨هـ) وجاءا بالرواية نفسها تقريباً، واعتمد عليهما معظم المؤرخين اللاحقين.

ج _ نشأة ابن حزم وثقافته :

كان والد ابن حزم من بين وزراء الحاجب المنصور ابن أبي عامر، وقد استطاع أن يحقق لنفسه ولأسرته مركزاً مرموقاً «عمّده بالخلال الفاضلة من الرجاحة، والمعرفة والدهاء، والرجولة، والعقل» (٢١). حين ولد علي بن حزم، قامت الجواري بتربيته وخدمته في طفولته، وبداية شبابه، فشهد الدنيا من خلالهن، وتعرف على الحياة على أيديهن، وسقى من علمهن. وقد ذكر فيلسوفنا هذا كله حين قال : هن علمنني القرآن، وروينني كثيراً من الأشعار ودرينني في

الخط، ولم يكن وكدي، وأعمال ذهني، مذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جداً، ألا تعرف اسبابهن، والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن. (٢٢)

عاش ابن حزم حتى الثانية عشرة من عمره، حياة القصر المترفة، فانطبعت نفسه على اللين، والصدق، والعاطفة الحادة، والانتفاع بالجمال، في ظل القيم الخلقية التي حرص والده على ترسيخها في نفسه. والدليل على ذلك قوله: «كنت وقت تأجج نار الصبا، وشرّة الحداثة، وتمكن غرارة الصبا، مقصوراً، محظراً عليّ، بين رقباء ورقائب» (٢٣) الأمر الذي جعله يعيش بين تيارين متضادين، أحدهما: تدعو اليه الطبيعة والغريزة، وتقوده النفس، والآخر تدعو اليه الشريعة، وتقوده العقل، وفي هذا الجو تكونت شخصية ابن حزم، وطبعت نفسه على أخلاق رافقته طوال حياته.

تعلم ابن حزم أن يغلب عقله على هواه، فلم يتعد حدود الأخلاق والدين، ولم يهادن أحداً رآه على باطل، ولم يتقرب من أمير ظالم. ومن الآثار التي تركتها هذه المرحلة في نفسه، سوء الظن الشديد بالناس. وربما يرجع ذلك لما لحظه من ازدواج في شخصية جوارى القصر* أولاً كان يسمعه من حديث والده عن الناس.

تعلم ابن حزم مبادئ القراءة، والخط، وحفظ القرآن، ورواية الشعر، على أيدي جوارى القصر (٢٤)، ولما بلغ وملك نفسه، على حد تعبيره، خرج لأخذ العلم عن العلماء. وكان أول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد الجسور (٢٥). قبل الأربعين (٢٦) وقد تعلم منه الحديث، وروى عنه في المحلي، والطوق، وتعلم التاريخ أيضاً، حيث كان أبو عمر على دراية واسعة في هذا العلم، إضافة إلى المامه

* سنناقش هذا فيما بعد.

بالأدب والشعر.

ودرس على الفاسي، (٢٧) الذي مدحه ابن حزم. وقال عنه : «ما رأيت مثله علماً، وعملاً وديناً وورعاً، فتقنني الله به كثيراً، وعلمت موقع الاساءة، وقبح المعاصي». (٢٨)

ودرس فيلسوفنا ايضاً على عبدالله بن عبدالرحمن بن الجحاف المعافري، وهو فقيه.. ذكره (ابن حزم) وروى عنه الحديث، وقال : هو افضل قاض، رأيت دينا وعقلاً وتصاوفاً، مع حظ وافر من العلم، مات قريباً من الأربعمئة (٢٩) ومن اساتذته في هذه الفترة، ابن وجه الجنة (٣٠) وكان محدثاً، وابن الفرضي (٣١)، الذي علمه العربية، والحديث.

... وبعد موت الحاكم العامري الثاني، المظفر عبدالملك بن ابي عامر، تسلم عبدالرحمن شنجول الحكم. ورأى هذا ان طموحه أكبر من منصب الحجابة، فسعى الى ولاية العهد. (٣٢) الأمر الذي أغضب الأمويين.. فثاروا على العامريين، وبهذا بدأ عصر الفتنة الذي دمر ازدهاراً عتّر مئات السنين.

ومع اشتعال الفتنة، عاش ابن حزم حياة جديدة مختلفة، حل فيها الخوف محل الأمن، والتنقل محل الإقامة، فبعد ثورة محمد المهدي (٣٣) ضد عبدالرحمن العامري انتقلت اسرة ابن حزم من الجانب الشرقي في قرطبة الى الدور القديمة في الجانب الغربي. (٣٤)

وفي الوقت نفسه شار سليمان بن الحكم المستعين بالله. (٣٥) فأصبحت الأندلس بعامة وقرطبة بخاصة، ميداناً للصراع، ووقع الناس بينهما، فتارة يدخل هذا قرطبة وتارة أخرى يدخلها ذاك، والأهالي هم الضحية، وقد وصف المراكشي هذا الحال، أثناء حديثه عن المستعين بالله. فقال : «لم يزل يجول بعساكر البربر معه في بلاد الأندلس، يفسد وينهب ويقفر المدن، والقرى، بالسيف والغارة، لا

يبقى.. على صغير ولا كبير، ولا امرأة، الى ان دخل قرطبة في صدر شوال سنة ٤٠٣هـ (٣٦)، وقد تحدث ابن حزم نفسه عما نال أسرته ومساكنها من هذا فقال : «أخبرني بعض الوراد من قرطبة، وقد استخبرته عنها، انه رأى دورنا ببلاط مغيث، في الجانب الغربي منها، وقد امحت رسومها وطُمست معالمها، وخفيت معاهدتها وغيرها البلى، وصارت صحارى مجدبة، بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئباب، ومعارف للغيلان، وملاعب للجبان، ومكامن للوحوش، بعد رجال كالليوث، وخراند كالدمى، تفيض لديهم النعم الفاشية» (٣٧). ولعل ما آلت اليه اوضاع الأسرة قد دفع ابن حزم الى توجيه همه نحو العلم فأخذ يطلبه على الشيوخ كالرهوني (٣٨)، وابي القاسم المصري المتكلم (٣٩) الذي تعلم عليه ابن حزم الجدل والكلام، وابي الخيار اللغوي (٤٠) الذي كان يميل الى الاختيار، والقول بالظاهر، ولعله أثر في ابن حزم، ودفعه لاعتناق المذهب الظاهري. كما درس على محمد بن الحسن المذحجي (٤١)، وكان متقدماً في الطب، والمنطق، والفلسفة وله رسائل في ذلك، اثنى ابن حزم عليه. والوزير ابي عبده حسان بن مالك (٤٢). وكان فيلسوفنا قد درس على والده، اذ يورد اقواله في مواضع متعددة من كتاباته، كما سمع ابن وجه الجنة من أحمد بن سعيد ابن حزم (٤٣).

توفي في سنوات الفتنة شقيق ابن حزم، ابو بكر ثم والده، واحدى مَنْ كان يأنس بهن (٤٤) وبهذا مات السند، والشقيق والحبيب على حد قوله. ثم تبع ذلك التشريد.

يقول ابن حزم : ثم.. اجلينا عن منازلنا وتغلب علينا البربر، فخرجت من قرطبة، اول المحرم سنة اربع واربعمائة (٤٥)، متوجهاً الى المرية، وفي هذه المدينة اطلع على الفلسفة والطب — كما يفهم من

قول ابن كثير (٧٧٤هـ) إنّ ابن حزم كان طبيباً شاعراً فصيحاً، له في الطب والمنطق كتب. (٤٦)

عاود ابن حزم في المرة الأشتغال بالسياسة، لاسترداد حق الأمويين، عقب سيطرة الحموديين على قرطبة، بعد مقتل المستعين سنة ٤٠٧هـ (٤٧)، غير أن خيران العامري الولاء، قد تخلى عن مساندة الأمويين، ففشلت المحاولة، وسجن ابن حزم مع أحد أصدقائه. ثم نفي من بعد إلى حصن القصر، حيث قوبل بالترحاب من صاحبه أبي القاسم التجيبي، ابن المقل. (٤٨)، ولم يمكث ابن حزم طويلاً في حصن القصر، إذ اتجه نحو بلنسية، تليداً لداع أموي جديد هو المرتضى. (٤٩) وقد ساند خيران العامري المرتضى مع أنه كان بالأمس، يتلقط أنصاره، لكن غدر خيران كان أكبر من كل ميثاق، إذ تخلى عن المرتضى بعد أن زجه في معركة مع البربر في غرناطة، فهزم الأمير وقتل مع كثير من أصحابه، وأسر بعضاً آخر، وكان من بين هؤلاء ابن حزم. (٥٠)

ظلت سيطرة الحموديين على قرطبة، تحت زعامة القاسم بن حمود، الذي حكمها من سنة ٤٠٨ _ ٤١٢هـ (٥١) وقد اظهر هذا تسامحاً سياسياً، اغرى ابن حزم بالعودة، ولكن حكم القاسم سرعان ما زال، نتيجة تمرد العامة الذين ألفوا الفتنة مع أنهم وقودها. وقد وصفهم ابن حزم بقوله : مِنْ أَحْمَقَ مَنْ عَرَفْنَا قَوْمَ شَاهِدِنَاهُمْ، لَا يَدْرُونَ فِيمَا يَبْذُلُونَ أَنْفُسَهُمْ، فَتَارَةً يِقَاتِلُونَ زَيْدًا عَنْ عَمْرٍو، وَتَارَةً يِقَاتِلُونَ عَمْرًا عَنْ زَيْدٍ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَكُونُ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، فَيَتَعَرَّضُونَ لِلْمَهَالِكِ بِلَا مَعْنَى، فَيَقْتُلُونَ إِلَى النَّارِ، أَوْ يَقْرُونَ إِلَى الْعَارِ. (٥٢)

اتفق أهل قرطبة على تنصيب رجل أموي أميراً عليهم، باعتبار الأمويين هم اصحاب هذا الحق. وقد وقع الاختيار على عبدالرحمن ابن هشام المستظهر بالله سنة ٤١٤هـ (٥٣) وقد اتخذ هذا ابن حزم

وزيراً له. (٥٤)

ولكن سرعان ما ثار محمد بن عبدالرحمن، المستكفي على ابن عمه المستظهر وقتله بتأييد بعض العامة، وكان المستكفي، في غاية السخف وركاكة العقل وكان المدبر لأمره حائك يعرف بأحمد بن خالد فقل في دولة يديرها حائك!! (٥٥)

وقد سجن هذا الوزير ابن حزم مع غيره من رجال المستظهر. ورغم زوال حكم المستكفي سريعاً، واختيار القرطبيين لأموي آخر، هو المعتد بالله سنة ٤١٨هـ (٥٦)، فإن ابن حزم لم يعد بعد كل ما حدث له، راغباً في العمل السياسي، لا سيما مع سقوط دولة الأمويين نهائياً سنة ٤٢٢هـ (٥٧)

واضح مما سبق أن ابن حزم لم ينقطع عن العلم والتعليم، أبان اشتغاله في السياسة، لكنه لم يقف حياته كلية على العلم، إلا بعد سنة ٤٢٢هـ حيث ايقن أن الخرق أكبر من أن يرتق، وأن العرش أصبح صعب الاسترداد، وأن الأخلاق قد تدهورت، فالأصدقاء تحولوا إلى أعداء، واستعان بعضهم على بعض بالنصاري، فانتشرت الفاحشة، وعمت المآسي، (٥٨) والفتن : فد «شرب الخمر ظاهر، والزنا مباح، واللواط غير مستور، ولا ترى إلا مجاهراً بمعصية». (٥٩) ومن هنا رأى الفيلسوف أن «نوار الفتنة لا يعقد». (٦٠) فأثر أن يسكن إلى ركن العلم، قائلاً : «أنا راج من الله تعالى، في ذلك الأجر. لنيتي في نفع عباده، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم، ومداواة علل نفوسهم». (٦١)

درس ابن حزم المذهبيين : المالكي، والشافعي، ورأى أن الاجتهادات الشخصية والقول بالرأي هما من بين العوامل التي ساعدت على التفتت السريع للمجتمع، «فانتقل إلى القول بالظاهر». (٦٢) وبهذا بدأت مرحلة صراعه مع الفقهاء الذين ساعدوا الحكام عليه،

فمقتوه وأذوه وطرده، وحرقوا كتبه علانية...» (٦٣) ومع ذلك فإن ابن حزم لم يلن، ومضى في فضح الفقهاء الذين سوغوا للحكام ظلمهم باسم الدين، حتى «أصبحوا بين أكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، أخذ بالتقية في صدقهم» (٦٤) لقد كان هؤلاء «أكبر عضد لأمرء الطوائف في تبرير طغيانهم، وتزكية تصرفاتهم الجائرة، وابتزازهم لأموال الرعية» (٦٥)

انتهت مواجهة ابن حزم لفقهاء المذهب المالكي السائد، بأن جرّ على نفسه عداً العامة. فطورد وضيق عليه، وكُره ومقت. ومن أسباب هذا الموقف كره علماء العصر لقول الحق، وخروج ابن حزم على المذهب المالكي السائد، وتعلقه بالظاهر، وهم قوم لا يطبقون المخالفة، ويتعصبون لأنفسهم ولو كانوا على خطأ، ومن هنا رأينا العامة تقتل رجلاً من وجوه العلم قال في المسجد الجامع : «اللهم اصلح علينا» (٦٦) كما قتلوا آخر في المكان نفسه قال : «ان الله أحب الصلح وأمر به» (٦٧) وهكذا صار امثال ابن حزم كما قال صديقه : غريباً بين المتعصبين (٦٨)

ومن الأسباب الأخرى الواضحة لعداء الفقهاء لابن حزم: «جراته على العلماء والأئمة السابقين» (٦٩) فقد كان يتحدث عنهم بلغة قاسية ومن ذلك قوله عن السمناني قاضي الموصل : هذا المبتدع، الجاهل، الملحد، المتهور (٧٠) وهذا الفاسق الملحد (٧١)، في مجال الحديث عن بعض الأشاعرة، أووصفه بعض المالكية بالمجرمين و.. اضلال الساكبين المفتريين (٧٢) وكتب ابن حزم مليئة بمثل هذه العبارات وما هو اشد منها في حق الأئمة.

ومن اسباب معاداة أهل الأندلس وعلمائها لابن حزم اشتهاره بالدعوة لبني أمية (٧٣) في عصر رأى الناس فيه ان بني أمية هم السبب فيما حلّ بهم من مصائب، كما كان دعوة ابن حزم الى عودة

الحكم الأموي متعارضة في الوقت نفسه، مع ما حصل عليه ملوك الطوائف من مكاسب يتطلعون الى ترسيخها.

يضاف الى كل ما سبق، ان ابن حزم درس علم الأوائل من الفلسفة والمنطق، وأهل الأندلس يرون هذا كفراً، وزندقة. لقد اعتبر الفلسفة ضرورية كالشريعة، وأخذ على أهل البلاد جهلهم بها، ووصفهم قائلاً : «رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقيل تمكن قوائنا في المعارف، وأوان مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتج به بحث موشوق به على أن علم الفلسفة، وحدود المنطق منافية للشريعة» (٧٤)، مع ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها، والفرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً، غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها القضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعية، وهذا هو نفسه لا غيره، هو الفرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة. (٧٥)

دفع هذا العداء بابن حزم الى قبول دعوة والي جزيرة ميورقة - ابي العباس أحمد بن رشيق - وقد كان هذا رجل دولة وكاتباً نابهاً، وقد استضاف ابن حزم لأسباب غامضة فما يقول أحد الباحثين (٧٦) في الفترة الممتدة ما بين عام ٤٣٠هـ / ١٠٣٩م وعام ٤٤٠هـ / ١٠٤٩م ومن هذا المكان بدأ فيلسوفنا بالدعوة الى المذهب الظاهري.

إن الأسباب «الغامضة» في رأينا هي تلك العلاقة القديمة الطيبة التي كانت قائمة بين ابن رشيق وآل حزم. (٧٧) إبان دراسة الأول الأدب والفقه، والحديث في قرطبة، فضلاً عما يتمتع به ابن رشيق نفسه، من صفات شخصية دفعته الى محبة العلماء، والصالحين

وايثارهم» (٧٨)

لم ينعم ابن حزم طويلا بالسكينة، اذ شغب عليه العامة، والفقهاء واحضروا القاضي ابا الوليد سليمان الباجي لمناظرته، لم تكن هناك مناظرة في الحقيقة، بل مظاهرة لطرد ابن حزم من الجزيرة، وقد وصف ابن حزم ما جرى، وكيف قابله مناظروه، ومن شجعهم فقال :
كثر الايهام بالتضاحك والصياح، والمحاكاة، والتطبيب، والاستجهاال، والجفاء، وربما بالسب والتكفير، واللعن، والسفه والقذف للامهات والآباء» (٧٩)

وبعد خروجه من جزيرة ميورقة، زار ابن حزم اشبيلية مع ابن عبدالبر (٨٠) وهناك استمر في الدعوة لمذهبه الظاهري، مما زاد من تكتل الفقهاء ضده، وحين عجز «العلماء» عن غلبته في ميدان العلم، اتجهوا الى استعداد المعتضد بن عباد عليه، فأمر هذا باحراق كتبه (٨١)، فعاد ابن حزم الى بلده القديمة «منت نشيم» بعد ان ضاقت به الأندلس، وفيها نشر كتبه، وظل على هذا حتى آخر حياته، حيث مات بعد ان ترك عشرات الآلاف من الصفحات «بسلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمئة» (٨٢)

واذا اردنا ان نبسط حياة ابن حزم، ونضعها في أدوار فتكون :

١ _ الدور الأول : دور الطفولة وبداية الشباب، وتمتد من سنة

٣٨٤هـ حتى سنة ٤٠٤هـ وتقسم الى قسمين :

أ _ دور القصر والجواري حتى سنة ٣٩٩هـ

ب _ مرحلة بداية الفتنة، وتلقي العلم على الشيوخ الى أن خرج

من قرطبة سنة ٤٠٤هـ.

٢ _ الدور الثاني : دور الشباب والمرحلة السياسية، وتمتد الى

سنة ٤٢٢هـ وتقسم قسمين :

أ _ مرحلة الاشتغال بالسياسة فعلياً حتى سنة ٤١٤هـ مقتل

المستظهر.

ب _ مرحلة انتقال وتردد ابن حزم بالاشتغال بالسياسة، وبداية
ألاهتمام بالعلم الجاد حتى سنة ٤٢٢هـ سقوط دولة بني أمية.
٣ _ الدور الثالث : مرحلة الاشتغال بالعلم والتأليف المزدهر،
والتدريس حتى وفاته سنة ٤٥٦هـ حيث ألف في هذه المرحلة، معظم
كتبه، وخاصة الدينية، والفقهية.

د _ أخلاقه :

سأقدم في هذا المجال وصفاً تحليلياً لأخلاق ابن حزم الشخصية،
اكتشف فيه عن اثر تنشئته الأولى، والبيئة الاجتماعية في أخلاقه،
وسيكون لهذا التمهيد فائدة لاحقة في فهم الفلسفة الأخلاقية التي
دعا اليها.

ان لتجارب الحياة الأولى، والبيئة المحيطة، اثراً كبيراً. «وقد أدى
كشف الغطاء عن تجاربنا في السنوات الأولى من الحياة، الى الايقان
بأن كثيراً من تلك الأعراض المرضية والصفات التي كانت تعتبر
وراثية فيما مضى، ترجع في الواقع الى ظروف البيئة الأولى».(٨٣)
لقد تحدث ابن حزم كثيراً عن سوء ظنه في نساء القصر، ورجال
عصره، ذلك انه نشأ بين جوارٍ يعصمنه عن اتيان الخطأ، ولا
يتورعن عنه، مما خلق لديه صورتين للنساء : الأولى : صورة
الجواري اللاتي يبحثن عن اللذائذ والحب، ويخترعن الأساليب
العجيبة للوصول الى هذا. يقول ابن حزم : لولا ان أكون منبهاً على
عورات يستعاذ بالله منها، لأوردت عن تنبههن في الشر، ومكرهن
فيه، عجائب تذهل الألباب.(٨٤) والثانية صورة النساء المؤدبات
المتزنات اللاتي يمنعن (الصغير) من الخطأ. يقول : كنت وقت تأجج

نار الصبا مقصوراً محظراً عليّ بين رقباء ورقائب. (٨٥)

ولدى خروج ابن حزم الى الحياة الواسعة، شاهد الأعداء يتحولون الى اصدقاء، والأصدقاء يتحولون الى أعداء ... وبخاصة وقت الفتنة ... فقال : «من امتحن بأن يخالط الناس فلا يُلقَ بوجهه كله الى مَنْ صحب، ولا يُبين منه، ألا على انه عدو مناصب، ولا يصبح كل غداة، الا وهو مترقب من غدر اخوانه، وسوء معاملتهم، مثل ما يترقب من العدو المكاشف». (٨٦)

ان سوء الظن عند ابن حزم فضيلة، الا اذا أدى الى ما لا يحل في الديانة ، او ما يقبح في المعاملة. (٨٧)

تميز ابن حزم كذلك بالوفاء ، وعزة النفس، وقد جعلت هاتان الخصلتان حياته صعبة جداً، انه وفي لأهله، ولأصدقائه ووفي لفكره، يقول في هذا نوعني اخبرك اني جبلت على طبيعتين، لا يهنئني معهما عيش ابداً، واني لأبرم بحياتي باجتماعهما، وأود التثيت من نفسي احياناً، لأفقد ما انا بسببه، من النكد من اجلهما، وهما وفاء لا يشوبه تلون، قد استوت فيه الحضرة والغيب، والباطن والظاهر.. وعزة نفس لا تقر على ضيم، مهتمة لما يرد عليها، من تغير المعارف مؤثرة للموت عليه». (٨٨) ومن هنا «ما سمعت نفسي قط في الفكرة، في اضرار من بيني وبينه أقل ذمام، وان عظمت جريرته، وكثرت السيّ ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غير قليل، فما جزيتُ على السوء الا بالحسنى». (٨٩)

ومن اجتماع الوفاء وعزة النفس، نشأت عن ابن حزم سمة الاتزان العلمي، والتمسك بالانسجام بين الفكرة العلمية، والتطبيق مما ولد عنده نوعاً من الحدة في الطباع. (٩٠) وهذا ما يفسر لنا ضجره بالناس «وحقده» عليهم، لمعاندتهم ما انتهى اليه فكره، يقول إن من طباعه حقد مفرط قدرت بهون الله تعالى على طيه وستره ، وغلبته

على اظهار جميع نتائجها، وأما قطعه البتة، فلم اقدر عليه،
وأعجزني معه ان اصادق مَنْ عاداني عداوة صحيحة أبداً (٩١) ومن
هنا نرى أهمية الرياضة، ومجاهدة النفس في حياة ابن حزم الخلقية،
مما سينعكس على نظريته في الأخلاق، وقد تولد من سوء ظنه
وضجره بالناس، قسوة في الجدل، وعنف في المخاطبة.
شهد القدماء لابن حزم بالصدق والديانة، والحشمة، والسؤدد، (٩٢)
وقال عنه الحميدي: ما رأينا مثله — رحمه الله — فيما اجتمع له
مع الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين (٩٣).

مؤلفاته :

أ - النزعة الموسوعية في التأليف :

يعتبر ابن حزم من بين أكثر مؤلفي الاسلام إنتاجاً*، وقد طوف في حقول المعرفة في عصره، دارساً ومجادلاً، ومبدعاً، وأقام كتاباته جميعاً على منهج واضح هو المنهج الظاهري.

أما الذي حدا بابن حزم لاعتناق المذهب الظاهري فعوامل كثيرة ابرزها في نظر الباحثين ما ساد عصره من انحلال، وفوضى أخلاقية واجتماعية، وبتأثير هذا رأينا (١٣٨) قاضياً وفقهياً في عداد المبايعين لهشام المؤيد ولا زال طفلاً(٩٤)، ومن هنا كان التوظيف السيء «للقياس والاستحسان واعتبار المصلحة، فتعدت حدودها المفروضة لها، والقيود المضروبة عليها».(٩٥)

اننا لا نوافق على الرأي الذي يجعل اعتناق ابن حزم للظاهرية مجرد ردة فعل حادة(٩٦)، تجاه الأوضاع الشاذة في مجتمعه، فردة الفعل فورة عاطفية سرعان ما تخبو، وإذا نحن تعمنا في مؤلفات ابن حزم، وجدنا مذهباً مستقلاً قائماً بذاته، ولو كان فكرة مجرد ردة فعل لما انتهى الى صورة المذهب المتكامل.

نستطيع ان نقول إن السبب الأقوى لاعتناق ابن حزم المذهب الظاهري، هو اقتناعه القوي به، وادراكه قدرة هذا المذهب، وملاءمته لمواجهة ظروف العصر المتردية، ويتضح ذلك في ما وصل اليه المذهب عند ابن حزم حيث تميز بميزتين :

* ألف ابن حزم ما يقارب أربعمئة كتاب حسب رواية ابنه أبي رافع إحصيتُ

منها ١٦٥ بين كتاب ورسالة، الموجود فعلاً منها ٥٦ فقط.

الأولى : انه مذهب ديني، وكان هذا سمة المذهب منذ داود ابن علي الأصفهاني (٩٧) وسار ابن حزم على ذلك، حيث انصب اهتمامه على ان يؤخذ النص على ظاهرة، لأنه معتمد على تنزيل الهي، والايان تصديق بالتنزيل مطلقاً، لا زيادة في النص يستدرك بها معاني غير المعاني المفهومة من النص.

الثانية : انه اصبح منهجاً فكرياً متكاملًا، وابن حزم هو الذي ارسى أسس هذا المنهج، مما ينفي فكرة ردة الفعل وأسس هذا المنهج تتلخص في :

١- ان اللغة هي الأصل الذي ترتبط بها المعرفة، لأن اللغة تحمل في طياتها معاني اوجدها الله فيها، وأكسبها اياها، مخصوصة بها دون غيرها. قال ابن حزم :

«قد اخبر تعالى انه (علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)» (٩٨) فنص نصاً جلياً لا يحتمل تأويلاً على انه علّق كل مسمى اسماً مخصوصاً به» (٩٩) وهذا يعني الاهتمام باللغة وعدم تحريف معانيها بدون دليل لأن لكل كلمة رتبة. وموضع خاص بها. (١٠٠) وناقض الكلمات الى معان أخرى يجعل منه عند ابن حزم فاسقاً مذموماً عاص (١٠١) لأنه يؤدي الى تداخل المعاني الأمر الذي يؤدي الى ابطال المعاني وبالتالي ابطال الحقائق.

٢- ان الدين ممثلاً بالقرآن والحديث الصحيح، هما دستور الحياة، الذي يجب ان يتبع، لأنهما اساس الايمان، ومصدر المعاني. ويشترك القرآن والحديث مع اللغة، في انها من المصدر نفسه مما يجعل من المنهج الظاهري، وضع الكلام في موضعه ورتبته، الأمر الذي يستدعي استخدام العقل في توضيح المعاني المخصوصة للكلمات، لأجل هذا رفض الاستحسان والقياس والرأي لأنها أدوات

تعني الشك في المصدر الالهي، باستدراك العقل عليه، وتعني ان تُحمل الكلمات لغير معانيها.

٣- الأخذ بكل المعارف الانسانية، لأنها مرتبطة بلغة لها معانٍ مخصوصة، لا تتحول عنها، مما يجعل المقياس الذي تقبل بها العلوم الأخرى واضحاً، كذلك تعتبر العلوم الأخرى ذات أهمية لا غنى للدين عنها، لما تؤدي من تحديد المعاني الذي يستمد منها العلم، والمعرفة، وهذا يفسر اتساع جوانب ثقافة ابن حزم.

٤- بالاعتماد على وضع الكلام في موضعه على تخصيص المعاني، فان هذا يعطي كل انسان الحق في السعي والفهم لهذه الرتبة، مما يعني الغاء التقليد، وهذه الدعوة تتضح لدى ابن حزم في سعيه، لأن يقتنع بها كل الناس، مما يجعل جميع الناس على درجة من الوعي كبيرة في كل مسالكهم الحياتية، والاعتقادية.

وبهذا فالاصلاح الديني هو الطريق في ذلك المجتمع وذلك العصر، لاصلاح الأخلاق لا سيما وأن الجمود قد سيطر على الفقه باعتقاده على مصادر «تجريبية» كما ان الدين لم يعد من خلال المصادر «المخترة» قادراً على مواجهة أزمت العصر.

غطت مؤلفات ابن حزم حقولاً كثيرة، وكان يرمي بهذا في نظرنا الى تحقيق الاصلاح الشامل الديني، والعقلي، والخلقي، والسياسي. (١٠٢)

وقد وصف ابن حيان نزعة ابن حزم الموسوعية، فقال انه : «حامل لواء من حديث وفقه، وجدل، ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق، والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة» (١٠٣) وقال صاعد : أخبرني ابنه الفضل المكني أبا رافع ان مبلغ مؤلفاته في الفقه، والحديث، والأصول، والنحل، والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب، وكتب

الأدب، والرد على المعارضين، نحو اربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة (١٠٤)

ب - مؤلفات ابن حزم في الأخلاق :

يعتبر كتاب «مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل»، الكتاب الأخلاقي الرئيس الذي وصلنا لابن حزم، ومنه عرفنا فلسفته الخلقية، وقد حظي هذا الكتاب باهتمام الباحثين، اذ طبع في بداية القرن العشرين، وتوالى الطباعات حتى عدنا له «١٥» طبعة (١٠٥) حملت عناوين مختلفة، تعكس رأي الناشر، أو المحقق، ولعل الاختلاف في عنوان الكتاب يرجع الى وروده في صور متعددة في كتب ابن حزم ذاته - فكتاب «أخلاق النفس» و«أخلاق النفس والسيرة الفاضلة» ليس في أرجح الظن الا عين كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس. وقد ذكر ابن حزم الاسمين الأولين في كتاب التقريب فقال عن الأول : ان «الكلام في هذا وغيره، مما هو متصل به مستوعب ان شاء الله تعالى في كتابنا في اخلاق النفس» (١٠٦) وقال عن الثاني: «ان بيان ذلك مذكور في كتابنا في أخلاق النفس والسيرة الفاضلة ان شاء الله» (١٠٧)

اما السبب في هذا الاضطراب في عنوان الكتاب فأعتقد انه يعود الى ان ابن حزم قد اشار الى الكتاب وهو لم يزل فكرة لم تخرج بعد الى حيز الوجود. وحين تبلورت الأفكار ونضجت، وفرغ من تأليف الكتاب، اعطاه اسما يختلف نسبيا عما كان قد ذكره، لقد جمع ابن حزم في «الأخلاق والسير» بين مادة الدراسات الفلسفية ومعطيات الخبرة الشخصية، فأورد الرأي الفلسفي مقرونا بعرض مجمل لأخلاق الناس في عصره.

وعدا عن كتاب الأخلاق والسير، هناك _ كما تدل قائمة مؤلفاته _ رسالة في الفقه والزهد ورسالة في السعادة، ورسائل أخرى وصلت إلينا مثل رسالة في «ألم الموت وأبطاله»، و«فصل في معرفة النفس لغيرها وجهلها بذاتها» و«مراتب العلوم».

يضاف إلى ما سبق أن الدراسات الفقهية غنية بالمادة الأخلاقية، فالفقه هو الذي ينظم حياة المجتمع في الإسلام، وقد تعرض ابن حزم للمسائل الخلقية في معظم مؤلفاته الفقهية «كالأحكام في أصول الأحكام»، و«الاعراب»، و«مراتب الإجماع» و«المحلى» والمُجلى باعتبارها اختصار المحلى، والإيصال موسوعة فقه ابن حزم المفقودة، والتي لم يبق منها سوى جزء بسيط. (١٠٨)

أما المؤلفات الدينية، وأهمها «الفصل في الملل والأهواء والنحل» و«الأصول والفروع» فإننا نجد فيها الأساس الميتافيزيقي للأخلاق، ففيها حديث عن قدرة الإنسان وحرية واستطاعته على أفعاله، والمسؤولية، وغير ذلك.

أما المؤلفات الأخرى في العلوم، فقد جعلها ابن حزم تصب في الهدف الأقصى وهو بناء مجتمع الفضيلة القائم على التوازن، وكمال النفس، فالتاريخ مثلاً «يفيد في شيئين: التربية النفسية الأخلاقية، وخدمة الشريعة.. فكل العلوم ومنها التاريخ أدوات توصل في النهاية إلى الفوز والنجاة». (١٠٩)

ويدرس فيلسوفنا في كتاب «طوق الحمامة»، حالة المحبين، مبيناً ما ينبغي أن يكونوا عليه من صفات وأخلاق، حتى يكون الحب كريماً، وقد استبعد الدكتور إحسان عباس _ أحد محققي الطوق _ أن يكون للكتاب غايات أخلاقية، لأنه قائم _ فيما يقول _ على التجريب، (١١٠) والحقيقة أن اعتماد الكتاب على التجريب يؤكد صلته العميقة بحياة الإنسان وسلوكه وأخلاقه، فكتابة ابن حزم

لم تكن اوصافاً جامدة، بل هي تقييم لهذا الذي يتحدث عنه، من منظور أخلاقي، وتمثل العناوين التي أعطاها لأبواب الكتاب صفاتٍ أخلاقية يجب على المحبين ان يلتزموا بها، فهي بمثابة تنظيم وتهذيب، لحالة ضعف ملازمة للإنسان بما هو إنسان، أما خاتمة الكتاب فدعوة أخلاقية صريحة، لتأسيس تجربة الحب على القيمة الخلقية حتى لا تتحول التجربة الى شقاء. (١١١)

هوامش الفصل الأول :

- ١- الحميدي، أبو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس تحقيق محمد بن تاروت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، تاريخ المقدمة ١٣٧١هـ سلسلة تراث الإسلام، ص ٢٩٠، وسيشار الى هذا المرجع هكذا : الحميدي جذوة المقتبس. وقد ورد هذا الاسم في طوق الحمامة تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م. ص٩٢. وسيشار اليه، ابن حزم طوق الحمامة.
- ٢- صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي: طبقات الأمم، تقديم محمد بحر العلوم، المكتبة الحيدرية النجف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م. ص ٩٨، وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، صاعد : طبقات.
- ٣- صاعد : طبقات ص ٩٨.
- ٤- صاعد : طبقات. ص ١٠٠.
- ٥- الحميدي: جذوة المقتبس ص ٢٩١.
- ٦- من بين من ذكر هذا النسب : صاعد: طبقات. ص ٩٨، والحميدي: جذوة المقتبس ص ٢٩١. والذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨هـ) : سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٤، ص١٨٤. والمراكشي أبو محمد عبدالواحد. تاريخ الأندلس، أو المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ) ص. ٣٠.
- وابن حجر، شهاب الدين أحمد العسقلاني (٨٥٢هـ) : لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي ، بيروت - لبنان، ١٩٧١، ج ٤ ص ١٩٨، والضبي أحمد بن يحيى (٥٩٩هـ) بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي ١٩٦٧م. ص٤١٥، وابن بشكوال، أبو القاسم خلف ابن عبدالواحد (٥٧٨هـ) كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م القسم الثاني ص٤١٥. وابن خلكان، شمس الدين بن محمد (٦٨١هـ) وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، تحقق د. احسان

عباس، دار الثقافة بيروت، (١٩٧٠م) ج ٣ ص ٢٢٥، وياقوت : معجم الأدباء، دار
احياء التراث العربي ج ١٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٦. وابن العماد الحنبلي (٨٩١-٨١٠هـ) :
شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار احياء التراث العربي، بيروت ج ٣ ص ٢٩٩.
وابن تغري بردي، جمال الدين ابو المحاسن (- ٨٧٤هـ) النجوم الزاهرة، طبعة مصورة
عن طبعة دار الكتب ج ٥ ص ٧٥. وابن كثير : البداية والنهاية، مكتبة المعارف،
بيروت ط ٥، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م. ج ١٢ ص ٩١.

٧- من هؤلاء : د. طه الحاجري في كتابه ابن حزم، صورة اندلسية، دار الفكر
العربي، ص ١٧ ود. عمر فروخ في كتاب :

A History of Muslim Philosophy, edited and introduced by M.M. Sharif.
Otto, Harrassowitz, Weisbaden, Germany, 1963, Vol. 1. P. 280

٨- ابو الحسن، علي بن بسام الشنتريني (- ٥٤٢هـ) : الذخيرة في محاسن اهل
الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م. القسم
الأول المجلد الأول ص ١٤٢ - ١٤٣.

٩- ومن هؤلاء المستشرقين ايضا : غارسيا غومس، احناتس جولدزيهر في مقالة له
في موسوعة الدين والأخلاق ج ٧، ودوزي، ذكره (د. زكريا ابراهيم : ابن حزم
الاندلسي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٦، ص
٢٩ - ٣٠) وكارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة نبيه امين فارس،
ومنيير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة (١٩٦٨هـ) ص ٣١٣.

١٠- د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابته طرق الحماسة. دار
المعارف، القاهرة الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. ص ١٤٤ - ص ١٤٥.
١١- المرجع السابق. ص ١٦٠.

١٢- المرجع السابق، ص ١٦٥، وللمزيد من الاطلاع على آراء وحجج البرنس خاصة،
انظر دراسة لالبرنس بعنوان «ابن حزم قمة اسبانية» من ص ١٣٩ - ١٨٢.

13- A history of Muslim Philosophy, ed, by sharif p. 280.

١٤- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي،

منشورات عويدات ، بيروت، ط ١٩٦٦م، ص ٣٣٦.

١٥- زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي ص ٢٩.

16- Goldziher, (Ibn Hasm) in Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hastings, New York. Charles Scribners, 1962 Vol. VII. p. 70.

١٧- د. عبدالحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ص ٥٣.

١٨- ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم، تحقيق د. احسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط ١ (١٩٨٠) ج ١ ص ٤٠. وسيشار الى هذا المصدر هكذا : رسائل ابن حزم، والاشارة الى الطبعة الأولى للأجزاء الأربعة.

١٩- د. احسان عباس. تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة بيروت ط ١. ١٩٦٠م، ص ٣٣١.

٢٠- المراكشي : المعجب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ) ص ٣٠.

٢١- ابن بسام، الذخيرة القسم الأول. المجلد الأول ص ١٤٢.

٢٢- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٥٠.

٢٣- المصدر السابق، ص ١٢٦.

٢٤- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠.

٢٥- ابن الجصور، هو أبو عمر أحمد بن محمد يعرف بابن الجصور الأموي. محدث توفي سنة ٤٠١هـ أنظر : الحميدي : جذوة المقتبس ص ١٠٠.

٢٦- الحميدي : جذوة المقتبس ص ٣٠٨.

٢٧- هو الحسين بن علي الفاسي، أبو علي، من أهل العلم والفضل، كان يدرس العلم للمثوية، اثنى عليه ابن حزم، أنظر : الحميدي : جذوة المقتبس ص ١٨١.

٢٨- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٦.

٢٩- الضبي : بغية الملتبس ص ٢٤٦، وابن بشكوال : الصلة، القسم الأول ص ٢٦٣.

٣٠- ابن وجه الجنة، هو يحيى بن عبدالله بن مسعود بن موسى بن وجه الجنة،

محدث توفي سنة ٤٠٢هـ انظر : الصلة ج٢. ص ٦٦٣، وسير أعلام النبلاء، ج١٧ ص ٢٠٤.

٣١- ابن الغرضي، هو أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي، كان حافظاً متقناً وعالمًا أدبيًا، توفي سنة ٤٠٠هـ انظر : جذوة المقتبس ص ٢٣٧ - ٢٣٨ . الصلة ق ١ ص ٢٥١.

٣٢- ابن عذارى المراكشي (- ٦٩٥هـ) : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق إلني برونسال، دار الثقافة، بيروت ج ٢ ص ٣٨. وانظر خبر ثورة الأمويين على العاصريين ص ٥٠ - ٧٤.

٣٣- محمد المهدي : هو محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبدالرحمن الناصر قام على هشام بن الحكم في جمادى الأولى سنة ٣٩٩هـ وبقي كذلك إلى أن قام عليه في شوال ٣٩٩هـ هشام بن سليمان بن الناصر مع البربر وساندته العامة من أهل قرطبة، فانهزم البربر، وقام البربر عليه مرة ثانية مع سليمان بن الحكم المستعين بالله واستعانوا بالنصارى. وقتل مع واضح الصقلي في ذي الحجة من سنة ٤٠٠هـ انظر جذوة المقتبس ص ١٨ - ١٩ والبيان المغرب ج ٣ ص ٥٠ وما بعدها.

٣٤- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١١١.

٣٥- المستعين بالله هو سليمان بن الحكم، ثار على المهدي محمد بن هشام في شوال سنة ٣٩٩هـ دخل قرطبة ثم خرج منها وأفسد في الأندلس كثيراً إلى أن عاد إلى قرطبة في شوال سنة ٤٠٣هـ وقتل سنة ٤٠٧هـ انظر جذوة المقتبس، ص ١٩-٢٢. والبيان المغرب ج ٣ ص ١١٨.

٣٦- المراكشي : المعجب، طبعة الجمالية، «١٩١٤م» ص ٢٢ - ٢٤.

٣٧- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٩٤.

٣٨- الرهوني، أبو محمد عبدالله بن يوسف بن ناصي بن أبيض، كان صالحاً مجوداً للقرآن ورعاً في دينه. انظر الصلة لابن بشكوال القسم الأول ص ٢٧٠.

٣٩- هو أبو القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد المصري كان أدبيًا حافظاً للحديث، واسماء الرجال، والأخبار، خرج من الأندلس وقت وقوع الفتنة، ومات بمصر سنة

- ٤١٠- انظر الصلة ج٢ ص ٣٥٣، وعويس : ابن حزم، ص ٦٧.
- ٤٠- هو مسعود بن سليمان بن مفلت ، فقيه عالم، زاهد، انظر جذوة المقتبس ص ٣٢٨.
- ٤١- محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني، جامع للفنون العقلية والفلسفية وله مشاركة في الأدب : الجذوة ص ٤٦.
- ٤٢- حسان بن مالك بن ابي عبده الوزير، من الأئمة في اللغة والأدب. مدحه ابن حزم كثيراً توفي قبل العشرين وأربعمئة، انظر الجذوة ص ١٨٣.
- ٤٣- ابن بشكوال : الصلة ج٢ ص ٦٦٣.
- * انظر في شيوخ ابن حزم : معجم فقه ابن حزم الظاهري لمحمد الكتاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٥هـ ١٩٦٦م المجلد الأول ص ٧٥م - ٧٨م، وابن حزم الأندلسي حياته وأدبه للدكتور عبدالكريم خليفة، دار العربية للطباعة، ومكتبة الأقصى ببيروت / عمان ص ٩٦ - ١٠٣ عبدالحليم عويس ابن حزم : ص ٦٦ - ٦٩ والذهبي سير اعلام النبلاء، ج١٨ ص ١٨٥.
- ٤٤- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٦ ، ١١ ، ٩١. انظر في نكيات ابن حزم مقال مبروك المرادي : «ابن حزم الظاهري» مجلة الاصاله الجزائر، م٤/١٩٧٥ العدد ٢٥، وبخاصة ص ٢٩.
- ٤٥- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٢.
- ٤٦- الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية، ج١٢ ص ٩٢.
- ٤٧- المراكشي : المعجب طبيعة الجمالية ص ٢٤، وابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.
- ٤٨- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.
- ٤٩- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.
- ٥٠- ابن عذاري : البيان المغرب، ج٣ ص ١٢٦.
- ٥١- المراكشي : المعجب ط. الجمالية ص ٢٩. ابن عذاري: البيان المغرب ج٣ ص ١٢٤.

- ٥٢- ابن حزم الأندلسي: كتاب الأخلاق والسير، أو رسالة مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق ايضا رياض، ابسالا - السويد، ١٩٨٠م. ص ٢٦.
- سيشار اليه ابن حزم: الأخلاق والسير.
- ٥٣- المراكشي : المعجب (ط. الجمالية) ص٣٠، والذخيرة في محاسن الجزيرة ق ١ م ١ ص ٣٥. والمستظهر هو عبدالرحمن بن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر انتخب خليفة سنة ٤١٤هـ، وقتل بعد ٤٧ يوماً. انظر جنوة المقتبس، ص ٢٤.
- ٥٤- المراكشي : المعجب ص ٣١، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق ١ م ١ ص ٣٦.
- ٥٥- المراكشي : المعجب (ط. الجمالية) ص ٣١ - ٣٢.
- ٥٦- المصدر السابق ص ٣٣.
- ٥٧- ذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٧، ان ابن حزم وزر للمعتد بالله، ولا أجد لهذا سندا في التاريخ، يقول ابن بسام في الذخيرة : «وأحتاج حكم (أي حكم القزاز وزير المعتد) الى رجال يستعين بهم في تدبيره، فلم يهتد الا الى كل نفل دغل، وماجن سفيه، او سوقي رذل (ابن بسام : الذخيرة. القسم الثالث المجلد الأول ص ٥١٨ - ٥١٩ و(ابن عذاري البيان المغرب ج ٣ ص ١٤٨).
- والأوصاف التي ذكرها ابن بسام، وابن عذاري ، تحملنا على استبعاد عمل ابن حزم للمعتد بالله.
- ٥٨- مثال ما ذكره ابن عذاري ان العامة «دخلوا على رجل صالح فذبح في داره ونهبت ديار البربر وهتك حريمهم وسي نساؤهم، وباعوهن في دار البنات وقتلوا النساء الحوامل، واستنزل (رجل) من داره فقتل وربط في رجله حبل وجُر به الى حفرة بجوار داره، فألقي فيها». انظر ابن عذاري، البيان المغرب ج ٣ ص ٨١.
- ٥٩- ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٣ ص ١٠٦. انظر كذلك ص ١٠٢.
- ٦٠- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٧.
- ٦١- المصدر السابق ص. ٣.
- ٦٢- المراكشي : المعجب (ط. الجمالية) ص ٢٦. وابن بسام : الذخيرة ١٣ م ١ ص

١٤٠.

٦٣- ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ج٤ ص ٢٠٠.

٦٤- ابن عذاري : البيان ، المغرب، ج٣ ص ٢٥٤.

٦٥- محمد عبدالله عنان : «ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف»، مجلة العربي ١٩٩٤م العدد ٦٨ ص ٨٤. وقال ابن حزم يصف الفقهاء. «ولا يفرقكم الفساق المنتسبون الى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، والناصرين لهم على فسقهم». رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٧٣.

٦٦- ابن عذاري : البيان، المغرب ج٣ ص ١٠٣.

٦٧- ابن عذاري : البيان، المغرب ج٣ ص ١٠٣.

٦٨- ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم الأندلسي، ج٣ ص ١٨٧.

٦٩- الامام الذهبي، ابو عبدالله محمد (٧٤٨هـ) كتاب تذكرة الحفاظ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن - الهند ١٣٧٦هـ، ج٣ ص ١١٥٤.

٧٠- ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد الظاهري : الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م (٥ أجزاء). ج٤ ص ٢٠٨ وسيشار اليه هكذا : الفصل في الملل والنحل.

٧١- المصدر السابق، ج٤ ص ٢١٣.

٧٢- ابن حزم : الأحكام في اصول الأحكام تقديم د. احسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣م ط٢ (٨ أجزاء) ج٤ ص ٢١٧ ، ٢١٩ - سيشار اليه : الأحكام في أصول الأحكام.

٧٣- انظر الذخيرة لابن بسام ق ١ م ١. ص ١٤٢.

٧٤- رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق (١٩٨٣م) ط١ ج٤ ص ٢٣١-٢٣٢. انظر المصدر نفسه ص ١٠٠ - ١٠١.

٧٥- الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.

76- Omar Faroukh in A History of Muslim Philosophy. by Sharif. P.

٧٧- قال الحميدي عنه : «انه سمح أبا العباس ابن رشيقي يقول : «كان الوزير ابو عمر بن حزم يقول : اني لأعجب ممن يلحن في مخاطبة، او يجي. بلفظة قلقة في مكاتبة، لأنه ينبغي له اذا شك في شيء، ان يتركه، ويطلب غيره، فالكلام أوسع من هذا». الحميدي : جذوة المقتبس ص ١١٨.

٧٨- قال الحميدي والضبي عن ابن رشيقي : انه كان «ينظر في أمور جهته التي كان فيها نظر العدل والسياسة ويشغل بالفقه والحديث، ويجمع العلماء والصالحين ويؤثرهم». الحميدي : جذوة المقتبس ص ١١٥. رغبة الملتبس : ص ١٧٨.

٧٩- رسائل ابن حزم - رسالة التقريب لحد المنطق ج ٤ ص ٣٤٢.

٨٠- المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م. ج ٢ ص ٨٢.

٨١- قال ابن حزم بعد احراق كتبه :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي

تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركاتي

وينزل ان انزل ويدفن في قبصري

دعوني من احراق رق وكساغسد

وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري

والا فعسودوا في المكاتب بدأة

فكسم دون ما تيفون لله من ستر

ياقوت : معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ . وابن بسام الذخيرة ج ١ ص ١٤٤.

والذهبي : سير أعلام النبلاء ج ١٨ ص ٢٠٥.

٨٢- صاعد : طبقات ، ص ١٠٠.

٨٣- ج. أ. هادفيلد : علم النفس والأخلاق. تحليل نفسي للخلق، ترجمة محمد

- عبد الحميد أبو العزم مكتبة مصر ص ١٨.
- ٨٤- ابن حزم : طوق الحمامة : ص ١٢٥.
- ٨٥- المصدر السابق : ١٢٦.
- ٨٦- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٤.
- ٨٧- المصدر السابق : ص ٢٨.
- ٨٨- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٤ - ١١٥.
- ٨٩- ابن حزم : المصدر السابق ص ٨٢.
- ٩٠- انظر : د. عبد الكريم خليفة، ابن حزم حياته وأدبه، ص ٧٥.
- ٩١- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٨.
- ٩٢- ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب، ج ٣ ص ٢٩٩.
- ٩٣- الحميدي : جذوة المقتبس، ص ٢٩١.
- ٩٤- عبد اللطيف شرارة : ابن حزم، رائد الفكر العلمي، ص ٢٩.
- ٩٥- مبروك العرادي : ابن حزم الظاهري «مجلة الأصالة، ص ٣٧.
- ٩٦- انظر : عبد الحليم عويس : ابن حزم ص ٨٨.
- ٩٧- دارود بن علي بن خلف الأصفهاني، ولد سنة ٢٠٠هـ وتلمذ على تلاميذ الشافعي، ثم انتقل إلى القول بالظاهر، وهو مبتدع. توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ.
- ٩٨- سورة البقرة : الآية ٣١.
- ٩٩- الأحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ٤٢.
- ١٠٠- قال ابن حزم : «وقد علم كل ذي عقل أن اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقرع بها البيان. واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها»، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣ ص ٣٩.
- ١٠١- الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣ ص ٤١.
- ١٠٢- من هذه النقطة انطلق ابن حزم يحاكم الأديان والملل والنحل الأخرى، فبالدين كمقياس عام ناقش اليهودية والنصرانية، ورد عليهما، وبين ما فيهما من تناقض أو غرابة، تصل إلى درجة الأساطير كما في الثوراة من أصل الأنهار الأربعة، أو عدد

بني اسرائيل الخارجيين من مصر، ويبين ما في هذين الدينين من تناقض عقلي لا يقره العقل. ولا التاريخ، حيث اعتمد على نصوصهما، ورد ما يمكن الرد عليه، ويبين أن القرآن قد جاء بالأصح، ويبين ذلك، ومن هذه النقطة ناقش ابن النفريلة اليهودي حين هاجم القرآن مدعياً أن فيه تناقضاً. وقد أورد اعتراضاته ، وفندها وبين ما يقابلها في التوراة من أزاليل وأخطاء ، وتناقض، ولم ينس أن يعرض بالأمراء الذين أوصلوا مثل ابن النفريلة الى منصب الوزارة، وسياسة الناس.

* انظر تفاصيل رد ابن حزم على ابن النفريلة اليهودي : رسالة في الرد على ابن النفريلة اليهودي ضمن رسائل ابن حزم نشر د. احسان عباس، ج ٢ ص ٣٩ - ص ٧٠.

١٠٣- ابن بسام : الذخيرة ق ١م ١ ص ١٤٠.

١٠٤- صاعد : طبقات ص ٩٩.

١٠٥- اما طبقات كتاب الأخلاق فهي :

١- طبع على ملقة الشيخ مصطفى القباني بدمشق سنة ١٢٢٢هـ، مطبعة النيل.

٢- طبع بعناية محمد هاشم الكتيبي سنة ١٢٢٤هـ.

٣- طبع بعناية الشيخ عمر الحصاني سنة ١٢٢٥هـ.

٤- طبعة الحمالية مكتبة سوق عكاظ ببصر، ط ١ سنة ١٢٣١هـ مع كلمات قاسم

امين.

٥- نشرها د احسان عباس مع مجموعة رسائل ابن حزم، القاهرة ١٩٥٦م.

٦- نشرتها السيدة ندى توميش، بيروت ١٩٦١م، مع ترجمة فرنسية.

٧- رسالة الاخلاق ومداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل، القاهرة، دار

الثقافة العربية للطباعة، ١٩٦٢م، سلسلة الثقافة الاسلامية.

٨- نشر احزاء كبير منها غزاد أفرام البستاني بعنوان «الأخلاق والسير دروس

ومنتحيات» ط ١ ١٩٦٦م المطبعة الكاثوليكية.

٩- نشرتها دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨م.

١٠- نشرها د. ماجد فكري ضمن كتاب «الفكر الأخلاقي العربي» بيروت ١٩٧٨م وهي

مأخوذة عن تحقيق ندى توميش.

- ١١- نشرتها مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت سنة ١٩٧٩م.
 - ١٢- نشرها الدكتور احسان عباس ثانية ضمن رسائل ابن حزم ج ١ سنة ١٩٨٠م.
 - ١٣- نشرتها ايليا رياض بعنوان «كتاب الأخلاق والسير، او رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، طبع ابسالاً - السويد سنة ١٩٨٠.
 - ١٤- نشرها د. الطاهر أحمد مكي طبعة أولى سنة ١٩٨١م دار المعارف.
 - ١٥- نشرتها دار الكتب العلمية بيروت، وذكر انها الطبعة الثانية سنة ١٩٨٥.
- « للمزيد عن الكتاب من ورود في المصادر وترجمات الكتاب للغات أجنبية : راجع مقدمة د. الطاهر مكي لكتاب الأخلاق والسير، دار المعارف الطبعة الأولى (١٩٨١م) ص ٤٤ - ٥٤ ومن صفحة ٦٥ - ٦٩.
- ١٠٦- رسائل ابن حزم ج ٤ ص ٣١٨.
 - ١٠٧- المصدر السابق ص ٣١٩.
 - ١٠٨- مخطوط حوالي ٣٦ لوحة، تشتريتي رقم ٤٨٥٦.
 - ١٠٩- رسائل ابن حزم : ج ٢ ص ١٦ - ١٧ (المقدمة).
 - ١١٠- د. احسان عباس : رسائل ابن حزم، ج ١ ص ٥٣.
 - ١١١- للمزيد عن كتاب طوق الحمامة. انظر مقال ابي عبدالله بن عقيل «طوق الحمامة لأبي محمد بن حزم» مجلة العرب، ج ٣ رمضان ١٣٨٨هـ، ص ٢٢٧ - ٢٤٢، و ج ٨ ربيع الأول ١٣٨٩هـ ص ٧١٣ - ٧٣٣ السنة الثالثة. ورسائل ابن حزم ج ١، المقدمة.

الفصل الثاني

النفس الإنسانية، طبيعتها وقواها

اهتم ابن حزم بالنفس اهتماما واضحا، لما تمثله من أهمية في التصور الكامل للإنسان، باعتبارها مصدر أهم خصائص الإنسان.

١- أدلة وجود النفس

ناقش ابن حزم نظريات المنكرين لوجود النفس، كأبي بكر بن كيسان الأصم، الذي قال : «لا أعرف إلا ما شاهدت» (١)، وقدم بين يدي نقده أدلة متعددة هي :

أ - الدليل الشرعي :

يعتمد هذا الدليل على نص القرآن، حيث يوجه الخطاب إلى الأفراد، فالمخاطبة باعتبارها توجيه موجود عاقل، تحتاج إلى متخاطبين يتميزان بصفات أهمها : العقل، والتمييز، والوجود. قال تعالى : «ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسوطا أيديهم أخرجوا انفسكم اليوم» (٢). والآية خطاب للنفس حال خروجها من الجسد.

ويرى ابن حزم أن خطاب النفس سابق لما قد يقع في الظن من أنه للجسد، وذلك أن الله خاطب الإنسان، لحظة خلق آدم، ولم يكن لحظته قد تكون من عناصره التي كانت مبددة لم تتجمع بعد. فالآية القرآنية، «واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم، الست بربكم قالوا بلى» (٣)، لا يعقل أن يكون المخاطب بها المواد الطبيعية المهمة، بل نفس تتميز بصفات تؤهلها لمقام الإدراك والرد.

ب _ دليل التجرد :

حين يريد الانسان ان يصل بفكره المجرد الى غايات بعيدة، يحتاج الى أن ينقطع لما في داخله فقط، دون الاستعانة بأي شيء خارجي، فيبطل حواسه، ولا يعود يستخدمها، فلا يسمع، ولا يرى، ويهمل ما يكدر عليه صفاء الذهني، فيصل بهذا التجرد الى حلول المسائل المستعصية، يقول ابن حزم : «اننا نرى المرء اذا أراد تصفية عقله، وتصحيح رأيه، أو فك مسألة عويصة، عكس ذهنه، وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد جملة، وتبرأ منه حتى انه لا يرى مَنْ بحضورته، ولا يسمع ما يقال امامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره، اصقى ما كان، فصح ان الفكر والذكر، ليس للجسد المتخلى عنه عند ارادتهما».(٤)

وهذا يشبه ما ذهب اليه ابن سينا في أحد ادلته على وجود النفس، حين قال :

«ان الانسان اذا كان مهتما في أمر من الأمور، فانه يستحضر ذاته، حتى انه يقول : اني فعلت كذا، او فعلت كذا، وفي مثل هذه يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، المعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن»(٥) كما يشبه دليل ابن حزم الدليل الذي سيقدمه ديكارت بعد قرون في التأملات.(٦)

ج _ دليل النائم :

يفقد الانسان بالنوم اتصاله بهذا العالم، فلا يسمع، ولا يرى، أو يقوم بأي فعل من الأفعال التي يمارسها حال يقظته، لأن النوم حالة مضادة للصحو، لكن النائم يرى اشياء كثيرة تتحقق بعد اليقظة، في

زمن يطول او يقصر كأن يرى، ويسمع، ويتكلم او يتذكر «والجسد (باق) كجسد الميت» (٧) وبذلك فالرؤية والكلام والتذكر (موجودة وان يكن) قد بطل عمل بصره الجسدي، وعمل اذنيه الجسدي، وعمل ذوقه الجسدي، وكلام لسانه الجسدي، وصح يقينا ان العقل المبصر، السامع، المتكلم، الحساس ، الذائق هو شيء غير الجسد فصح انه المسمى نفسا. (٨)

لقد اشار ابن سينا الى اثبات وجود النفس عن طريق ادراك الانسان لذاته في جميع الحالات التي يكون عليها، حتى وهو نائم، أو هو سكران، فانه يعرف ذاته ، وهذه المعرفة منبثة من مصدر معتمد على ذاته بلا وسط ينتقل فيه، من مساعدة الحواس، فحتى الانسلاخ عن الحواس يبقى معرفة الانسان ان ذاته موجودة. (٩)

د - الدليل المنطقي :

لكل معلول علة، يصدر عنها ويكون من طبيعتها، ومعلوم ان الأفعال الصادرة عن الجسم، تعتمد على قيام اعضاء الحس بعملها. ومن هنا يستطيع الانسان ان يرى الألوان وان يسمع الأصوات، وان يلمس الاجرام، وكل هذه الأفعال لا بد وأن تكون صادرة عن جِرم. غير ان الجسم عاجز عن تمثيل الأفعال المعنوية لتنافيها مع طبيعته، ومن ثم فإن من غير الممكن ان يكون سببا لحدوثها، فالصفات الخلقية، من الحلم والصبر، والحسد والعقل، والطيش، والخرق، والنزق، والعلم والبلادة كل هذه ليست لشيء من اعضاء الجسد... (انما) هو كله للنفس المدبرة (١٠) اذ «الأخلاق محمولة في النفس». (١١)

لقد ذكر ابن سينا ان لاعضاء الحس وظائف مخصوصة بها،

فالعين ترى، واليد تلمس، والرجل تمشي وليس هناك جزء من
البدن جامع لكل هذه الادراكات والأفعال، لأنه لا إحصار في الأذن،
ولاسماع في العين، ولا مشي في اليد، ومع ذلك. فإن في الإنسان
شيئا جامعاً لجميع الادراكات والأفاعيل.. فاذن الإنسان الذي يشير
إلى نفسه «بأنا» مغاير لجسمه أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن (١٢)
وهو النفس الإنسانية، المغايرة لهذه الجثة.

هـ _ دليل الحياة :

أن قدرة الإنسان تكون عظيمة في حال صحته، وسيره الطبيعي،
ويقتصر العمل باليقظة، لكن ما نلاحظه أن معظم فعاليات الجسم
تتوقف لحظة النوم. وتبطل نهائياً لحظة الموت. ولو كان الفعل
للجسد، لكان فعله متمادياً، وحياته متصلة في حال نومه وموته،
ونحن نرى الجسد، حينئذ سالماً لم ينتقص منه شيء من أعضائه،
وقد بطلت أفعاله كلها جملة، فصح أن العقل والتمييز، إنما كان
لغير الجسد، وهو النفس المفارقة (١٣). لهذا الجسد وبالتالي فلما
كانت النفس في الجسد، كانت الأفعال قائمة، وبذهاب النفس توقفت
هذه الأفعال مع بقاء الجسد كما كان عليه سابقاً، فنذكر أن النفس
هي صاحبة هذه الأفعال.

و _ دليل العوارض الطبيعية والطوارئ والوجدانية :

يشبه هذا الدليل بعض ما سبق من جهة تركيزه على أن إثبات
عجز الجسد، يثبت الفعل للنفس، أن التغيير يلحق بالجسم
لخضوعه لعملية البناء والهدم، فنرى الإنسان الهرم والمريض كيف

يضعف جسدهما، وتفسد بنيتهما، وتتغير القوة التي كانت تميزهما، لكنهما مع ذلك يظلان انسانين قادرين على النطق والحكمة، والأفعال المعنوية، وما دام الجسد قد لحقه التغيير، والنقصان، مما لم يطرأ على الأفعال الإدراكية والذهنية، والنفسية، فإن الجسد لا يكون علة لهذه الأفعال، التي تكون من فعل النفس، يقول ابن حزم: «ومنها ما يرى من بعض المحصرين، ممن قد ضعف جسده، وفسدت بنيته، وتراه حينئذ أحدهما كان ذهنًا، وأصبح ما كان تمييزًا، وأفضل طبيعة، وأبعد عن كل لغو، وانطق بكل حكمة، وأصبحهم نظراً، وجسده حينئذ في غاية الفساد، وبطلان القوى، فصح ان المدرك للأمور المدبر للجسد الفعال، المميز، الحي، هو شيء غير الجسد، وهو الذي يسمى نفساً» (١٤).

يدعو ابن سينا المرء الى تأمل ذاته، ليكتشف ان نفسه هي التي رافقته طوال عمره، في حين ان جسده قد تغير وتبدل. يقول : «تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجودا جميع عمرك، حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت اذن ثابت مستمر، لا شك في ذلك، وبدنك واجزأؤه ليس ثابتا مستمرا، بل هو ابدا في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء، بدل ما تحلل من بدنه، فان البدن حار رطب، والحر اذا اثر في الرطب، تحلل جوهر الرطب حتى فني بكلتيه كما لو يوقد عليه النار دائما، فانه يتحلل الى أن لا يبقى منه شيء، ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة، نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة، لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وانت تعلم بقاء بدنك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة، والباطنة» (١٥).

ويبين ان التعقل أمر لادخل للبدن فيه، ويستدل على ذلك بأن

البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها، بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، لو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك ألا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست إذن من القوى البدنية. (١٦)

أما ابن حزم، فقد بين أثر الأفعال الوجدانية، حيث تعرض للمرء عوارض نفسية، تقعه عن القيام بعمل ما، أو تزيد من نشاطه وإقباله على القيام بفعل آخر، مع أن الجسد من حيث قوته وصحته ونشاطه، لم يطرأ عليه تغيير يذكر، ويتبين بهذا أن النفس هي صاحبة الإرادة والنزوع، في القيام بالأفعال السلوكية، يقول ابن حزم : « ترى المرید يريد بعض الأمور بنشاط، فإذا اعترضه عارض ما كسل، والجسم بحسبه كما كان لم يتغير منه شيء، فعلمنا أن ههنا مریداً للأشياء غير الجسد ». (١٧)

٢_ طبيعة النفس وصفاتها

انتقل ابن حزم من إثبات وجود النفس، إلى بيان طبيعتها وصفاتها، فرأى أن النفس هي الجزء الأساسي في الإنسان، ومن هنا فقد رفض أن تكون عرضاً من الأعراض اللاحقة للنفس كما قال جعفر بن حرب من المعتزلة. (١٨) أو أن تكون النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، وهو ما قال به اتباع المدرسة الذرية، الذين قرروا أن النفس « مادية مؤلفة من أدق الذرات وأسرعها حركة، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية، وهذه الذرات منتشرة في الهواء، تندفع إلى الأجسام بالتنفس، فتسري في البدن كله وتتجدد في

كل آن» (١٩). «ولهذا السبب يجعلون التنفس الصفة الجوهرية للحياة» (٢٠).

النفس عند ابن حزم ليست جوهرًا روحيا على التفرد (٢١) إذ قال أرسطو: إن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة (٢٢) فهي ليست الجسم لأن الجسم يتصف بكونه حامل وهيولي (٢٣).

كما رفض ابن حزم تعريف جالينوس للنفس بأنها مزيج من العناصر الأربعة المركب منها الجسم لاختلاف ماهية، وطبائع هذه الاخلاط، عن ماهية النفس، فمن المستحيل أن يصدر عن الضد ما هو مغاير له في كل شيء، لأن العناصر الأربعة التي منها تركيب الجسد وهي التراب، والماء، والهواء، والنار.. كلها موات بطبيعتها، ومن الباطل الممتنع، والمحال الذي لا يجوز البتة، أن يجتمع موات وموات، وموات وموات، فيقوم منها حي، وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار، أو حار فتجتمع منها بارد، أو حي وحي فيقوم منها موات، فبطل أن تكون مزاجا (٢٤).

لم يقبل ابن حزم الرأي القائل بأن النفس صورة بالمفهوم الأرسطي لأن الصورة نوعان : الأول : صورة لا غنى للجسم عنها، ترافقه في كل حالاته، سواء بالتشكيل أو التخليط أو عدمهما، وهي الصورة الكلية، فنحن لا نستطيع أن نتصور «مادة الخشب» بدون الصورة الكلية، حتى حال عدم تشكلها بأي شكل معهود، ولو لم تكن من الصور المتعارف عليها، فهي في ذاتها تحتاج إلى صورة لاعطائها كينونتها، فهي لا تفارق الجوهر البتة، ولا توجد دونها، ولا تتوهم الجواهر عارية عنها (٢٥) والثاني : صورة التشكيل اللاحقة للجوهر كأن تصبح قطعة الخشب كرسيًا، أو طاولة، فصورتها المتعاقبة على جوهر الخشب، انتقلت عن صورة الخشب إلى صورة الطاولة أو

غيرها. فثبت ان الصورة عرضٌ لأنها تتعاقب انواعه وأشخاصه على الجواهر، كانتقال الشيء عن تشليث الى ترييع او نحو ذلك. (٢٦)

وبعد ان بين ابن حزم ان النفس لا يمكن ان تكون عرضاً او مزاجاً او جوهرًا «روحياً ذهب الى انها : جسم طويل، عريض، عميق، ذات مكان، عاقلة.. مميزة، مصروفة للجسد». (٢٧) ويقول ابن حزم إن النفس جوهر موجود ولا يوجد في الوجود الا الخالق وخلقته، وانه ليس الا جوهرًا حاملاً لأعراضه، او اعراضاً محمولة في الجواهر، لا سبيل الى تعدي احدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد. (٢٨) فالنفس جوهر مادي.

أدلة جسمية النفس :

استدل ابن حزم على جسمية النفس بأدلة عقلية وشرعية :

الدليل الأول : انقسام النفس الانسانية على الأفراد :

إن الانقسام من صفات الأجسام، لا من صفات الأرواح، او الجواهر الروحية، والقول بأن النفس جوهر روحي يعني عدم انقسام هذا الجوهر، وبالتالي توزعه على الأفراد توزعاً واحداً فتكون نفس المحب هي نفس المبغض، وهي نفس المحبوب، و... تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم.. وهذا حمق لا خفاء فيه فصح أنها نفوس كثيرة متغايرة الأماكن، مختلفة الصفات حاملة لأعراضها فصح أنها جسم بيتين. (٢٩)

ومما يؤكد انقسام النفوس عند ابن حزم قوله في تعريفه للمحب :

الذي اذهب اليه انه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة، في هذه الخليقة، في أصل عنصرها الرفيع (٣٠).

لكن القول بالانقسام يشير اعتراضا خلاصته : هل الانقسام الذي يتحدث عنه الفيلسوف هو انقسام جسم مركب، أم انقسام جسم بسيط...؟ لقد نفى ابن حزم أن تكون النفس مركبة من العناصر، فهي جسم بسيط يتسم بالتجانس والوحدة، لكن النفس متكثرة، بمعنى انها تحتوي على أجزاء كثيرة وكل جزء منها يسمى نفسا (٣١) انها تشبه الماء. فكل الماء ماء، وكل جزء من الماء ماء (٣٢) وبهذا لا تشبه النفس الجسم في تركيبها، لأن الجسم الانساني يسمى جسما كله، ولا يسمى بعضه جسما، فالعين ليست جسما كذلك اليد، ويرجع هذا الى اختلاف هذه الأعضاء بعضها عن بعض، وعدم قيام اي جزء بذاته بعيدا عن الكل.

ان للقول بانقسام النفس الى نفوس فردية مدلولاً اخلاقيا، فالانسان يؤدي افعالا خاصة به، ويتحمل بالتالي نتيجة هذه الأفعال، اما في حالة القول بالنفس الكلية، فسوف يُقَدَّ مسؤولا عن افعال لا دخل له فيها.

الدليل الثاني : دليل صفات النفس :

من صفات النفس العلم، ولو كانت النفس غير منقسمة لكان ما يعلمه اي فرد شيئا، يعلمه الآخرون ايضا، لأن نفوسهم واحدة عندئذ، متصلة الذات لكن هذا القول غير صحيح، لأن الناس يتفاضلون بعلمهم ومعرفتهم، وصفاتهم الفردية المكتسبة، ويعود هذا الى تميز كل فرد بنفسه الخاصة به، والتي تسعى بقواها الخاصة الى مزيد من العلم، فالنفس مقسومة بين الافراد، ولكل فرد نفس خاصة به.

لقد ذهب الغزالي الى القول بأن النفس الانسانية متكثرة في الأبدان، وليست واحدة فـ«إن معلوم زيد ليس معلوم عمرو، ولو كان نفساً للشيء لما كان الشيء معلوماً للنفس ومجهولاً بعينه لنفس أخرى، إذ يكون الشيء معلوماً للنفس الواحدة، مجهولاً لها وذلك محال».(٢٣)

الدليل الثالث : دليل المكان :

إن الموجودات جميعها في مكان، والنفس من حيث المبدأ، إما أن تكون داخل المكان الذي هو حيز الفلك، أو خارجه، فإذا كانت داخله فهي إما حاملة، أو محمولة، وحتى لو كانت حاملة، فيجب أن تكون ضمن نطاق هذا الفلك، وإن كانت محمولة كذلك فالفلك مكان لحاملها.(٢٤) فثبت أنها في مكان، وأما إذا كانت خارج الفلك فهي كذلك، إما حاملة، أو محمولة، وليس في مكان، ولكن البرهان قام على تناهي جرم العالم، فليس وراء النهاية شيء ولو كان وراءها شيء لم تكن نهاية، فوجب ضرورة أنه ليس خارج الفلك — الذي هو نهاية العالم — شيء لاخلأ ولا ملأ.(٢٥) كونها حاملة أو محمولة دليل آخر على جسميتها. والنفس هي الحاملة لصفاتها من الفضائل والردائل والمعرفة والجهل، والحامل ذو مكان، فالنفس ذات مكان، وذو المكان ذو اقطار، وذو الاقطار جسم فذو المكان جسم، والنفس ذات مكان فالنفس جسم.(٢٦)

ولكن لماذا نفترض النفس حاملة لا محمولة..؟ يقول ابن حزم: إن «العالم كله محدود معروف، أجسام وأعراض، ولا مزيد. فمن ادعى أن ههنا جوهرًا ليس جسماً ولا عرضاً فقد ادعى ما لا دليل عليه البتة، ولا يتشكل في العقل، ولا يمكن توهمه».(٢٧) ولما كانت

النفس جوهرًا، وليست بعرض فهي في مكان، حاملة، وليست محمولة.

الدليل الرابع : دليل التركيب :

لا تخلو النفس «من أن تكون تحت جنس، أولا تحت جنس، فهي خارجة من المقولات العشر».(٢٨) وليست كذلك، فهي واقعة تحت جنس المقولات العشر، ووقوعها تحت الجنس يستتبع سؤالاً : هل له طبيعة، أم لا طبيعة له...؟(٢٩) والجواب : لا بد من طبيعة له، لأن كل ما تحت جنس المقولات يأخذ من هذا الجنس صفاته، وكل ما له طبيعة فقد حصرته الطبيعة، وما حصرته الطبيعة، فهو ذو نهاية ومحدود، وكل ذي نهاية فهو إما حامل أو محمول، والنفس بلا شك حاملة، لاعراضها، من الأضداد كالعلم، والجهل، والذكاء، والبلادة.. وكل حامل فهو ذو مكان، وكل ذي مكان فهو جسم، فالنفس ضرورة جسم.(٣٠) وبوقوع النفس تحت جنس المقولات تصبح نوعاً لهذا الجنس ولكونها نوعاً لهذا الجنس فهي مركبة من نوعية الجنس الحامل له ومن فصله الخاص به، المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد.(٣١) فيكون بالتالي موضوع ومحمول : موضوع من جنسه القابل لصورته، وصورة غيره، وله محمول، وهي صورته التي خصته دون غيره، فهو ذو موضوع ومحمول، فهو مركب، والنفس نوع للجوهر، فهي مركبة من موضوع ومحمول، وهي قائمة بنفسها، فهي جسم.(٣٢)

الدليل الخامس : الدليل الشرعي :

هذا الدليل مستمد من النص القرآني، والسنة، واجماع الأئمة،

وقد أورده ابن حزم حين بيّن أن المخاطبة في الآيات والأحاديث موجهة الى النفس، يقول الله تعالى : «كل امرئ بما كسب رهين» (٤٣) .. (يعني) ان النفس هي الفقالة الكاسية المجزية، المخطئة (٤٤) اذ النفس، هي الحاملة للأعراض محل المخاطبة، والحمل يحتاج الى حامل، والحامل في مكان فهو جسم.

يقول ابن حزم : «وقد تفصيلاً.. كل ما شغبوا به في ان النفس ليست جسماً، واثبات انها جسم، محدث، مخلوق، معاقب، ومثاب، مأمور منهي» (٤٥) وقد اعترض القائلون بغير جسمية النفس، على جسميتها ورد ابن حزم عليهم، وردوده لا تتعدى أفكار الاثبات.

إن هناك فلاسفة قالوا إن النفس جسم، فديمقريطس ورث عن لوقيبوس التصور العام بأن النفس اي المبدأ الحيوي جسمية (٤٥) ويقرر ابيقور ان النفس جسم (٤٧)

تتفق النظريات السابقة مع التصور العام لفلسفة الطبيعة عند الرواقيين، الذين يرون الطبيعة قائمة على مبدئين : المبدأ الفاعل، والمبدأ المنفعل.. ولا يكون الشيء... حقيقيا الا اذا كان له قوة فاعلة، او قوة منفعلة (٤٨) وينتج عن هذا عندهم انه لا قدرة على الفعل، ولا قابلية للانفعال الا للأجسام.. (وان).. الشيء، لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علة عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود الا للجسم (٤٩) وصرحوا بأن النفس الانسانية جسم (٥٠)

أما المسلمون، وبخاصة المعتزلة فقد قال بعضهم بجسمية النفس، ومن أبرز هؤلاء، النظام، الذي قرر أن الروح.. جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف (٥١) وذهب ابو علي الجبائي، الى ان الروح جسم، وانها غير الحياة، والحياة عرض (٥٢) وإلى هذا ذهب ايضا ابن

قيم الجوزية في كتابه «الروح»، حيث عرفها بأنها جسم طويل، عريض، عميق، ذات مكان، جثة متحيزة، مصرفة للجسد. (٥٣)

صفات النفس :

هناك صفات متعلقة بالطبيعة الجسمية للنفس، ونتيجة عن تعريفها، ومن بين هذه الصفات «الثقل» أي ان النفس اذا كانت جسما، فاضافتها الى الجسم زيادة وزن لجرم الجسم. لكن ابن حزم يبين ان صفة الجسم، لا تستدعي الثقل، الا اذا كان الجسم أرضيا، أي يطلب السُّفْلَ لصفة الجرمية فيه. والنفس ليست أرضية، بل هي جسم علوي، فلكي، أخف من الهواء، واطلب للعلو، فهي تخفف الجسد، اذا كانت فيه (٥٤) ويتبين ذلك من فحص حال الانسان الميت، ففي لحظة اتصال النفس بالجسد يكون أخف منه، حين يكون ميتا، ويضرب ابن حزم الأمثلة لذلك : فلو نفخ الانسان جلدا.. حتى يمتلئ ريحا، ثم وزنته انه لا يزيد في وزنه على مقداره _ اذا كان فارغا _ شيئا أصلا، بل تجد ذلك يرفع الجسم الثقيل، ويخففه. (٥٥)

ومن صفات النفس، ان الحواس لا تدركها لاختلاف ماهيتها عن ماهية الجسم المادي، وقد استدل ابن حزم على عجز الحواس عن ذلك رغم جسمية النفس، بأن الحواس لا تدرك الا ما طبعت على ان تدركه. فكل حاسة ارتبطت بنوع معين من المحسوسات لادراكه، فالعين ترى الأجسام التي لها الألوان، ولكنها لا ترى الصوت، وحاسة اللمس تدرك الاجرام، ولا تدرك الروائح والنفس عادمة لذلك، بل هي (جامعة) المدركات.. فهي حاسة لا محسوسة، وسائر الأجسام والأعراض، محسوسة لا حساسة أصلا. (٥٦)

الأجسام، كما نعرفها متحركة، فهل النفس متحركة ايضا..؟ ان لهذه الصفة وجهين : فالنفس إما أن تكون ذات قابلية للحركة، وتتحرك أو تكون ذات دافع للحركة، فتتحرك ويرى ابن حزم ان حركة النفس هي من النوع الثاني، وأن حركة الأجسام المادية، هي من النوع الأول، لأن «النفس هي المتحركة باختيارها، المتحركة لسائر الأجسام، وهي مؤثرة فيها».(٥٧)

لقد اعتبر افلاطون الحركة من أهم صفات النفس، يقول : ان ما يحرك نفسه، ليس شيئاً آخر سوى النفس، ويترتب على هذا بالضرورة، ان تكون النفس غير حادثة.(٥٨)

الحركة كما هو معلوم نوعان : ضرورية واختيارية، والاختيارية فعل النفوس المختارة في نقلها ، من مكان الى مكان، فهي غير جارية على رتبة واحدة، لكن الى كل جهة.(٥٩) اي انها صاحبة القدرة الذاتية على الحركة.

والنفس بصفاتها حية نامية، مفارقة لجسدها.(٦٠) فهي التي تحرك الأجسام، باختيارها والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره.(٦١)

لا ينفي ابن حزم من جهة أخرى، القول بأن الحركة مضافة الى الله، اما كيف تكون النفس مختارة بذاتها للحركة من جهة، وعائدة في حصولها الى الله من جهة أخرى، فان ابن حزم، لا يرى تعارضاً في هذا كله، ويبين ان فعل الحركة لله من جهة الخلق، اختيارية من قبل النفس التي اختارت الفعل وقامت به، على سبيل الاستطاعة، ولا تتحرك النفس بالارادة الا عند حصول الداعي لذلك، ولا معنى للداعي الا الشعور، بخير يرغب في حصوله، او شر يرغب في دفعه، وهذا يقتضي ان يكون المتحرك بالارادة هو بعينه حاساً مدركاً للخير والشر : والنفس مهيئة لذلك، بما لها من القدرة على التمييز، والادراك، وقوة التمييز للكيفيات، والاتجاه اليها، محكومة

من داخل النفس وخارجها. اما من الداخل فبسيطرة احدى القوى على القوى الأخرى، واما من خارج فبأن تكون النفس الحساسة، مدركة ومدربة من قبل الحواس المؤدية اليها. ف«الحواس الى النفس كالأبواب والأزقة، والمنافذ والطرق».(٦٢)

صفات النفس متكاملة، فالنفس المتحركة بالاختيار يجب ان تتمتع بصفات تؤهلها لفعلها، والا صارت حركتها الارادية حركة خارجية وليست كيفية ذاتية، ان الصفات اللاحقة للنفس من ادراك واحساس والتذاذ، وخفة، وقابلية وتصديق تصير ذات قيمة في حالة استطاعة النفس ان تقرر بذاتها ما تسعى اليه، وما لا تسعى اليه، وابن حزم متيقن من وجود هذه الصفات للنفس، يقول : «أطلت الفكر في نفسي بعد تيقني انها المدبرة للجسد الحاسة، الحية، العاقلة، المميزة، العاملة...».(٦٣)

علاقة النفس بالجسم :

يستدعي الحديث عن النفس بيان العلاقة بينها وبين الجسم الحالة فيه. ويقول ابن حزم إن العلاقة لا تزيد عن ان تكون واحدة من ثلاث : «إما أن تكون مجللة لجميع الجسد، من خارج، كالشوب، وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخل ، كالماء في المدرة، وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد، وهو القلب، او الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد».(٦٤)

وتتمثل فائدة ارتباط النفس بالجسم في أنها تكسب عن طريقه القدرة على القيام بالأفعال، ولا يأتي لها بغير اتصالها بالبدن، ومن هنا كان الشوب والعقاب للنفس على هذه المرحلة.(٦٥)

٣- وحدة النفس وقواها :

واضح مما سبق أن النفس الانسانية - عند ابن حزم - قابلة للانقسام باعتبارها جسماً، ومن ثم يبرز سؤال حول ما اذا كانت النفس واحدة أم متكثرة، نتيجة ما يصدر عنها من أفعال متباينة..؟

ينفي ابن حزم ان تكون النفس متكثرة في الفرد الانساني، ويقول إن للنفس قوى مختلفة، وهي ما يعطي الانسان صفاته المختلفة، فسيطرة احدى القوى تجعل من الانسان، متصفاً بصفات تميل به الى أحد الأنواع العامة في الكائنات الحية، فمن «فعل الشر (فهو) متشبه بالشياطين، وطالب الصيت والغلبة متشبه بالسباع» (٦٦) و«طالب اللذات، متشبهة بالبهائم» (٦٧) وأما مَنْ يفعل الخير فهو «متشبه بالملائكة» (٦٨).

ان تحقيق التوازن والانسجام بين القوى المختلفة في النفس الواحدة، أمر ضروري، لأن كل قوة مرتبطة باحدى حاجات الانسان، فغلبة احداها تعبر عن الانحراف صوب حاجة، الأمر الذي يؤدي الى زوال التوازن الخلقي.

لقد سبق لأفلاطون - فيما يتعلق بالانسجام بين القوى النفسية - ان قال : بأن فضيلة الاعتدال تعتمد على كون أحد جزئي النفس افضل من الآخر. فاذا ما اخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة وجد ما سمي بـ«سيطرة المرء على ذاته» لأنه «انسجام واتفاق من الفضائل». أما اذا «قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وأنه لا يعرف الاعتدال» (٦٩).

أما أهم القوى النفسية في نظر ابن حزم فهي:

١- قوة الغضب والشهوة :

هذه القوة هي التي تحول بين الانسان وبين اتيان الفضائل، فالغضب والشهوة «يزينان لها الجور، ويعميانها عن طريق الرشد» (٧٠) اذ هما الجانب الحيواني في النفس الانسانية، يعلق ابن حزم على الحديث النبوي «لا تغضب» (٧١) واحب لأخيك ما تحب لنفسك» بقوله : إن «في نهيه عن الغضب، ردع للنفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره.. بأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، ردع للنفس عن القوة الشهوانية» (٧٢)

تشكل هذه القوة تحدياً حقيقياً لكل القوى العاقلة في الانسان، لأنها قد تسيطر على غيرها من القوى العاقلة، والمميزة، لا سيما وأن أفعالها مصحوبة باللذة التي هي استشعار الراحة الداخلية من حصول فعل هذه القوة.

ان اول من يتن ان للنفس قوى ثلاثا هو افلاطون، حيث فرق بين الحاجات المختلفة للنفس، ورفض ان تكون الأفعال كلها عائدة لقوة واحدة فحسب، وقال بأن للمعرفة في النفس مبدأ معيناً تكتسب به، وللغضب مبدأ آخر، وللذة مبدأ ثالثاً (٧٣) اما مبدأ اللذة فهو قوة الشهوة، وهي قوة غير عاقلة، ويرتبط بها الحب، والجوع، والعطش. وتتعرض «لكل الانفعالات» (٧٤)

٢- قوة الجهل :

ترتبط هذه القوة بالغضب، وسوء التمييز، وتدعو لأن «يطمس عليها (أي على النفس) الطريق ويساوي بين السبل، فتبقى النفس في حيرة تتردد، وفي ريب تتلدد، ويهجم بها على أحد الطرق المجافية

للمحق المُكَبَّة عن الصواب، تهوراً واقداماً، أو جبناً أو احجاماً، أو ألفاً وسوء اختيار (٧٥) فهي تسقط كل المعايير، أو تساوي بينها الأمر الذي يؤدي إلى عدم التفرقة بين الخير والشر، أو الطاعة والمعصية مما يؤدي إلى إسقاط التكليف، وإبطال التمييز الانساني.

٣_ قوة العدل :

هي القوة التي يتحقق بها انسجام القوى النفسية المختلفة، وهي التي تحسن للنفس، وترغبها في «الانصاف وتحبب اليها موافقة الحق» (٧٦) وتدعوها إلى وضع الأشياء في مكانها الصحيح. وإقامة حقوق الأفراد بين أنفسهم، ذلك ان النفس تكره الظلم احياناً، وتزدريه. وبالتالي فهذه القوة ميزان داخلي، يضبط النفس لنلا تجنح إلى أحد الأطراف المتباعدة، من الانحراف عن الحق والعدل.

٤_ قوة الفهم :

يدرك الانسان نتيجة كثرة أفعال القوى النفسية، وعدم سيطرته على هذه القوى، أن هناك مشكلات كثيرة، وأن الحق ربما يغيب عنه وإذا كانت النفس لا تحتوي على قوة تدرك بها «الحق من قريب وتنير لها في ظلمات المشكلات، فترى الصواب ظاهراً جلياً» (٧٧) فإنها تضل، ولا تصل إلى الصواب، لأن قوة الفهم مرتبطة بقوة العقل وهذه القوة مرتبطة «بالفهم عن الله تعالى لأمره» (٧٨) ومرتبطة بالفهم عما يحصل من تنافس القوى بعضها مع بعض، لأنها إحدى القوى النفسية التي تمهد الطريق للعقل، حتى يصل إلى حقائق الأمور.

لقد سبق للمحاسبي ان قال : إن العرب «إنما سمت الفهم عقلا، لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته».(٧٩) ويشبه هذا العقل الغريزي عنده، ويعرفه بأنه «ضد الحمق والجنون».(٨٠) لأنه صاحب القدرة على «الفهم لاصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين».(٨١) ولعل بين تعريف المحاسبي وتعريف ابن حزم شيئا من التشابه.

٥_ قوة العقل والتمييز :

هذه هي أهم قوى الانسان، فيها يستحق صفة الانسانية، ويفضلها يستطيع الادراك والتمييز «بين صفات الأشياء والموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها».(٨٢)

يقول ابن حزم أن «العقل صادق أبدا».(٨٣) وصدق العقل يعود الى صفة ذاتية فيه، تلازمه ابدا ولكن «العقل عَرَضٌ محمول في النفس، والعرض لا يفعل شيئا، وانما يفعل الجسم الحامل له».(٨٤) والدليل على عرضية العقل رغم كونه أخص خصائص الانسان «أنه يقبل الأشد والأضعف فنقول : عقل أقوى من عقل، وأضعف من عقل، وله ضد، وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر انها لا ضد لها».(٨٥)

وبقول ابن حزم بعرضية العقل نصل الى اسباب الاختلاف بين الأفراد فنحكم بضعف عقل هذا وقوة عقل هذا على المستويين الأخلاقي والفكري، لأن العقل هو صاحب القدرة على «معرفة الأشياء على ما هي عليه، وإلى امكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم، ويتخلص من ظلم الجهل، فيها تكون معرفة الحق من الباطل».(٨٦)

ان من منافع هذه القوة، القدرة الحاكمة التي خصت بها. فالعقل هو الذي يحكم بصلاح هذا او عدم صلاح ذاك، والى «العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العمل، الموصولين الى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش، والعالم والجسد» (٨٧).

لقد ذكر الفارابي تعريفات عدة للعقل، كان أهمها تعريفه الأخلاقي للعقل، باعتباره القوة التي يسعى بها الانسان الى الحياة الفاضلة، وإيثار الخير وتجنب الشر. يقول : «اما العقل الذي به يقول الجمهور في الانسان، انه عاقل، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل، وذلك انه ربما قالوا في مثل معاوية انه كان عاقلاً، وربما امتنعوا ان يسموه عاقلاً ويقولون العاقل يحتاج الى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم، انه هو الفضيلة، فهؤلاء انما يعنون بالعاقل مَنْ كان فاضلاً وجيد الروية، في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير، أو يتجنب من شر» (٨٨).

لقد تحدث ابن حزم عن قوى أخرى للانسان، فبين «أن.. الحس، والظن، والتخيل من قوى النفس، واما الفكر فهو حكم النفس، فيما ادت اليها هذه القوى، واما الذكر فهو تمثل النفس لما أدته اليها هذه القوى، فتجد النفس اذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما اختزنته، تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر» (٨٩).

اما قوة الظن — ويقصد بها التوهم — فلا يثق بها ابن حزم لأنها «تصور لك الرجل الضخم، المتسلح شجاعاً، ولعله غاية في الجبن و.. تصور لك المتفاوت الطلعة بليداً، ولعله غاية في الذكاء» (٩٠).

وترتبط قوة التخيل بالعقل والتمييز والظن، والفكر، وهي نوع من الخلق الداخلي للأشياء المتصورة، اذ تقوم بتشكيل المؤثرات

الحسية وتوظيفها فتساعد بذلك على تفهم المسائل المجردة، ولكن قد لا يكون هناك وجود حقيقي لما تتخيله، فالتخيل «قد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص» (٩١).

لقد ذهب ارسطو من قبل الى ان قوة التخيل من القوى المرتبطة، بالكائنات التي لها عقل (٩٢) وأن التخيل ليس احساساً ولا تفكيراً وإنما «الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعل» (٩٣).

تخضع القوى السابقة — عند ابن حزم — لسيطرة «قوتين متعادلتين في التأثير، هما التمييز والهوى، كل واحدة منهما تريد الغلبة على اثار النفس» (٩٤). فالانسان في هذا التصور، إما ان يكون عاقلاً لأن «نفس الانسان، مميزة عاقلة عارفة بالأشياء» (٩٥)، فيوطن نفسه على «اعتقاد ذلك علماً، وعلى اظهاره باللسان، وحركات الجسم فعلاً» (٩٦). فيدرك الأشياء على ما هي عليه، وأما ان تسيطر عليه قوة الشهوة والغضب فيحيد عن طريق الصواب، ويتردى في حماة الشرور.

وقد ذهب الغزالي فيما بعد الى وجود قوتين في الانسان تتنازعانه هما الشهوة، والعقل، فقال : «والله تعالى قد سلط الشهوة بلطفه على الانسان ليشتهي ما يحتاج اليه من الطعام، والمسكن، واللباس لنلا يهلك جسده، الذي هو مركبه، والشهوة خلقت غير مستقرة على حد، فخلق الله تعالى العقل ليمنعها عن التجاوز عن حدها، ثم ارسل الله تعالى شرائع الاسلام على لسان الرسل، عليهم الصلاة والسلام، ليبينوا الحدود» (٩٧).

لقد وحد ابن حزم بين معنى كلمة النفس وبين جميع الأسماء المرادفة لها «فالنفس والروح والنسمة اسماء مترادفة بمعنى واحد» (٩٨). وجعل من معاني النفس القلب والمقصود بالقلب فكرة

الذكاء الانساني، وليس المضغة الموجودة في الانسان، يقول : «الجسم خادِم القلب، فاذا صلح القلب صلح الجسد، والمراد بالقلب النفس» (٩٩). وقد رأى الغزالي فيما بعد ان معاني النفس، تنتظم في معنى القلب حيث يرى ان القلب «هو نفس الانسان وحقيقته» (١٠٠). اما عن صلة النفس بالجسم، فقد قال ابن حزم : ان «الانسان اسم يقع على النفس دون الجسد» (١٠١) ويقع على الجسد (١٠٢) دون النفس ويقع ايضا على كليهما (١٠٣) فنقول في الحي هذا الانسان وهو المشتمل على جسد وروح» (١٠٤).

٤- أسبقية النفس وحدوثها :

كانت النفس موجودة قبل حلولها في الجسد (١٠٥) ولا يعني هذا الوجود السابق انها غير مخلوقة، بل يعني وحسب انها سابقة في الوجود على الجسم. واضح ان هذا الرأي منقول عن افلاطون الذي ذهب في محاوره «فيدون» الى القول بأن: «النفس.. كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الانسانية، منفصلة عن الجسد، ومالكة للفكر» (١٠٦).

يشير هذا التصور جملة أسئلة : اين كانت النفس بعد خلقها، وقبل حلولها في الجسد..؟

ما الذي استفادته من هذا الوجود السابق..؟ وهل كانت تقوم هناك بذاتها، ام تعتمد على غيرها..؟

اما بالنسبة للتساؤل الأول، فقد تأثرت اجابة ابن حزم بالدين حيث استشهد بالآية القائلة «واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على انفسهم أليس بريكهم، قالوا بلى» (١٠٧)، غير ان هذه الآية لا تتضمن الا فكرة المخاطبة، لحظة

الخلق، ولا شيء أكثر من هذا، ومن هنا يقول ابن حزم: «يا أيتها النفس المعجب شأنها فيما علمت، وفيما جهلت، هل تذكرين أين كنت..؟ ومن أين أقبلت..؟ وكيف تعلقت بهذا الجسد المظلم..؟ قالت.. لا». (١٠٨)

أما فيما يتعلق بالتساؤل الخاص بما استفادته النفس من هذه الأسبقية «الوجودية» فإن ابن حزم لا يجيب صراحة على هذا، إذ يقول إن النفس قد اكتسبت نوعاً من المعرفة هي «عودة من النفس إلى ذكرها الذي سقط عنها بأول ارتباطها بالجسد». (١٠٩)

يشبه هذا القول نظرية التذكر الأفلاطونية، والذي قد يتعارض في الوقت نفسه مع نظرية المعرفة، عند ابن حزم، فالمعرفة تعتمد عنده على نمو القوى النفسية والحسية، يقول: «... حتى إذا عقل وقويت نفسه الناطقة، بجفوف وطوياته وميز الأمور، حدث له علم التفكير، واستعمال الحواس في الاستدلال والفهم بما يرى، وما يخبر به، وما شاهده بحواسه». (١١٠) ومن هنا نيل - دفعا للتعارض والتناقض - إلى القول بأن ابن حزم يعتبر التذكر جزءاً بسيطاً من المعرفة، وموضوع التذكر قد لا يزيد عن أوائل المعرفة، والعلم، والذي هو «اعتقاد الشيء على ما هو به، عن ضرورة إما بمشاهدة الحس، أو بأوائل العقل». (١١١)

يؤكد ابن حزم أن النفس بتفرد لها تكون أصح علماً وأصفى جوهرًا، وعندما تحل في الجسد، يقع لها اضطراباً فتسعى جاهدة للخلاص من هذا التعلق، هنا يطل أفلاطون ثانية حيث يتصور الجسم سجنًا للنفس، يقول ابن حزم: «إن النفس إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره، كانت أصفى نظراً وأصح علماً، كما كانت قبل حلولها في الجسد». (١١٢)

أما التساؤل الثالث عن كيفية بقاء النفس بعد لحظة الخلق،

فأمر لم يوضحه ابن حزم، كما انه لم يوضح ايضاً مسألة ما اذا كانت النفس قائمة بذاتها، ام معتمدة على غيرها. الا اننا نعلم من خلال التصور الديني العام، انها قبل الحلول في الجسد موجودة في حفظ الله.

النفس كما يقول ابن حزم حادثة، فقد وجدنا بين النفوس، «نفساً خبيثة وأخرى طيبة.. فصح يقيناً، أن لكل حي نفساً غير نفس غيره، فاذا تيقن ذلك وكانت النفوس كثيرة مركبة من جواهرها، وصفاتها، فهي من جملة العالم، وهي ما لم ينفك قط من زمان، وعدد فهي محدثة وكل محدث.. مخلوق» (١١٣).

ما هو محدث لا بد من أن يموت، فما معنى موت النفس..؟ الموت عند ابن حزم عملية معاكسة للوجود، بمعنى ان النفس تخرج من الجسد، اذ الحياة حلول والموت انفصال. ما الموت الا «التفريق بين الجسد والنفس فقط» (١١٤)، وليس موت النفس ما يظنه اهل الجهل، وأهل الالحاد من انها تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت، وقبل الحياة الأولى، ولا انها يذهب حسها وعلمها بل حسها بعد الموت أصبح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس، والحركة الارادية باقية بحسبها، أكمل ما كانت» (١١٥). وبالتالي فان الموت، بمعنى الفناء، لا يلحق الا بالجسد، لأن الفناء صفة مشتقة من طبيعة الجسم الأرضي.

ان الموت لا يلحق النفس بالدليل الشرعي فضلاً عن دليل العقل، فالآية القرآنية : «وضرب مثلاً ونسي خلقه قال مَنْ يحيي العظام وهي رميم» (١١٦) تدل على أن العظام صفة للجسم المادي، اما النفس فانه «لا عظام لها ولا بلى، ولا مزاج» (١١٧).

ان عدم ذكر فناء النفس من قبل الله تعالى مؤشر الى خلودها، ويدعم ابن حزم هذه الفكرة، بما شاهده الرسول صلى الله عليه وسلم،

في رحلة الاسراء والمعراج، حين صعد الى السموات ورأى أرواح البشر عن يمين آدم ويساره (١١٨) ومخاطبة الرسول صلى اله عليه وسلم «لقتلى بدر بالسلام اذ استنكر الصحابة المخاطبة فقال : (ما انتم بأسمع لما اقول منهم، فلم ينكروا.. على المسلمين قولهم انهم قد جيفوا، واعلمهم انهم سامعون، فصح ان ذلك لأرواحهم فقط)» (١١٩) مما يلحق ببقاء النفس بعد الانفصال عن الجسد مرحلة القبر، وعذابه ونعيمه، وهي مرحلة تمتد من لحظة الانفصال الى الحلول الثاني. يقول ابن حزم ان آلام القبر «انما هي للروح فقط.. برهان ذلك قوله تعالى : «ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم اخرجوا انفسكم اليوم» (١٢٠) لأن للنفس جزاء خاصاً بها في تلك اللحظات.

يعبر عذاب القبر ونعيمه عن مرحلة انتقالية لا يرتبط فيها وجود النفس بالجسد. وابن حزم ينادي بالجزاء السرمدى في الجنة او النار، بعد اقتران النفس بالجسد للمرة الثانية، لتلقى الجزاء الأبدى، ومن هنا يقول : «إن الأجساد تدخل مع أنفسها الفاضلة الجنة، بعد ان تصفى الأجساد من كل كدر، والأنفس من كل غلّ، وأن اجساد العصاة تدخل مع انفسهم في النار، وأن الأنفس لا تنتقل بعد خروجها عن الأجساد الى اجساد أخرى البتة، ولكنها تستقر حيث شاء الله» (١٢١)

يرفض ابن حزم اذن خلود النفس المبني على التناسخ (١٢٢) ذلك ان كل نفس تتحمل جزاءها عن الأفعال الناجمة عن ارتباطها بجسم واحد فقط، اي بصفاتها حاملة أخلاق معينة، نتيجة اتصالها بهذا الجسد المعين.

آلام الموت :

يخاف الانسان العادي من الموت، لأنه يجهل حقيقته، ويظن ان في انفصال النفس عن البدن آلاما مبرحة، وينفي ابن حزم هذه الظنون قائلا : ان الموت تغيير لا ألم فيه، ويقدم برهانين على صدق هذه القضية : الأول حسي، يعتمد على ما يُرى من الانسان لحظة موته، فاذا سئل هذا عما يجده، قال : انه لا يجد ألما وانما يجد الضعف والتفكك الذي يلحق جسده، ويعود هذا الضعف والانحلال الى الجسم وحده، ولا ألم له لأن النفس الحاسة تكون قد تركت الجسد، اما ما قد يقال عن ألم المريض او المحتضر فان ابن حزم يرجع هذا الى الألم المرضعي الذي يكون لعضو معين في الجسم نتيجة خلل فيه، وليس نتيجة مباشرة لمغادرة النفس الجسد، ومن هنا يرى بعض الأفراد ان الموت راحة، من تلك الآلام المتولدة عن وجود خلل في الأعضاء. (١٢٣)

الثاني : عقلي، وهو أن كل مسبب يوجد بعد وجود السبب، وليس قبله او لحظة وجوده وما دام السبب القادر على الاحساس بالألم غير موجود، فإن الألم اذن غير موجود عند الموت، اذ «لا يكون ألم للشئ، المألوم البتة في حين وقوعه، ولا يكون الا في ثاني وقوعه، وليس للنفس بعد وقوع الموت بقاء، بحيث يصل اليها الألم الجسدي أصلا، لأنها قد فارقت الجسد». (١٢٤)

لقد سبق لأبيقور أن عبر عن فكرة الموت هذه بقوله : «ان الموت ليس شيئا بالنسبة الينا لأن كل خير وشر، يعثر في الاحساس، وما الموت الا حرمان تام من الاحساس.. وعلى هذا فإن اشد ما نذعر له من الألم ليس شيئا الينا، لأنه ما دمنا موجودين، فالموت غير موجود، وإذا وجد الموت لم نكن على قيد الحياة، ومن هنا نعلم انه ليس للموت أية علاقة بالأحياء ولا بالأموات». (١٢٥)

وينبغي ابن سينا ايضاً احتمال ان يكون للموت ألم، «لأن الألم انما يكون بالادراك. والادراك انما يكون للحي. والحي هو القابل أثر النفس. وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس، فانه لا يألم ولا يحس. فإذا الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن انما كان يألم ويحس بالنفس، وحصول أثر لها فيه فإذا صار جسماً، لا اثر فيه للنفس، فلا حس له ولا ألم له» (١٢٦)

هوامش الفصل الثاني :

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٤، والأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م، ص ٢٢.
ذكر الأشعري أن أبا بكر بن كيسان «لا يشبث الحياة، والروح شيئاً غير الجسد. ويقول : ليس أعقل إلا الجسد، الطويل، العريض، العميق، الذي أراه، وأشاهده. (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، اعتنى بتصحيحه، هلموت ريتز، ط ٣، ص ٢٣٥).

٢- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٤، سورة الأنعام، الآية: ٩٣.

٣- المصدر السابق، ج ٥ ص ٧٦، سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

٤- الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ٧٤.

٥- ابن سينا، النفس البشرية، عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها د. البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥ م، ص ٣٢، وسيشار إليه، ابن سينا، النفس البشرية.

٦- هذا الدليل الفلسفي يشبه ما قام به ديكارت حين شك في كل شيء، لكنه وصل إلى شيء واحد يقيني من خلال شكه، أنه لا زال يفكر، وصفة التفكير المجرد هذه، هي التي أثبتت وجود النفس، وبالتالي وجوده، وتوضح ذلك جملة (أنا أفكر إذن أنا موجود).

Cogito Ergo Sum. يقول : «إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود خالصاً، اسلم الآن جبراً بشيء صحيح، أنا شيء، يفكر أي أنا روح، أو أدراك أو عقل.. فأننا والحالة ذ، شيء صحيح موجود حقاً». رينيه ديكارت : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط ٣، ١٩٨٢، ص ٧٤.

٧- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٤.

٨- المصدر السابق، ص ٧٤-٧٥. والأصول والفروع، ص ٢٣.

- ٩- ابن سينا: النفس البشرية، ص ٤٣.
- ١٠- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٥.
- ١١- المصدر السابق، ج ١، ص ٩٣.
- ١٢- ابن سينا، النفس البشرية، ص ٣٢.
- ١٣- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٥.
- ١٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٥. والأصول والفروع ص ٢٣.
- ١٥- ابن سينا : النفس البشرية، ص ٣١-٣٢.
- ١٦- المصدر السابق ص ٨٥.
- ١٧- الفصل في الملل والنحل ج ٥، ص ٧٥.
- ١٨- قال : «النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة.. وأنها غير موصوفة بشي، من صفات الجواهر والأجسام» الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٣٧٧.
- ١٩- د. علي سامي النشار ورفاقه : ديمقراطيس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية ١٩٧٢م، ص ٤٢١.
- ٢٠- أرسطو : كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م، ص ١٠، وسيشار إليه : أرسطو : كتاب النفس. (ط. الأهواني).
- ٢١- انظر رفض ابن حزم للأراء المختلفة حول النفس : الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٤ - ٧٧.
- ٢٢- أرسطو : كتاب النفس (ط. الأهواني) ص ٤٢.
- ٢٣- المصدر السابق.
- ٢٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٥.
- ٢٥- الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ٧١.
- ٢٦- المصدر السابق.
- ٢٧- المصدر السابق، ص ٧٤ ، ٨١.

- ٢٨- المصدر السابق ص ٦٩.
- ٢٩- الفصل في الملل والنحل ج ٥، ص ٨٩، والأصول والفروع، ص ٢٥.
- ٣٠- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٦.
- ٣١- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٣٠.
- ٣٢- المصدر السابق.
- ٣٣- الفزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١م.
- ذخائر العرب، رقم ٢٩، ص ٣٦٩.
- ٣٤- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٥.
- ٣٥- الفصل في الملل والنحل : ج ٥ ص ٩٠ - ٩١.
- ٣٦- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٦.
- ٣٧- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٨٩.
- ٣٨- ابن حزم : الأصول والفروع : ص ٢٥، المقولات العشرة، المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضية، ومقولات أرسطو عشرة، وهي : الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة والفعل والأنفعال، والأيّن، والزمان، متى، والوضع، والملك، انظر د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٤٢١.
- ٣٩- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٦.
- ٤٠- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٩٠.
- ٤١- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٩٠ .
- ٤٢- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٩٠ .
- ٤٣- سورة الطور : الآية : ٢١.
- ٤٤- الفصل في الملل والنحل ج ٥، ص ٩١.
- ٤٥- ابن حزم : الأصول والفروع ، ص ٣٨.
- ٤٦- د. علي النشار: ديسقريطس ، ص ٦٧.
- ٤٧- المرجع السابق، ص ٢٥٨.

٤٨- د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٩م، ص ١٥١ - ١٥٢.

٤٩- المرجع السابق، ص ١٥٣.

٥٠- المرجع السابق، ١٥٣.

٥١- الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٢٢٩.

٥٢- المصدر السابق، ص ٣٣٤.

٥٣- ابن القيم الجوزية : كتاب الروح، تحقيق محمد اسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص-٢٤.

٥٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٧٩.

٥٥- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٧.

ذكر د. عرفان عبد الحميد في كتابه «الفلسفة الاسلامية» نقلا عن ابن القيم الجوزية ان ابن حزم قد تطرف في تعريفه للنفس حتى قال بأنها «جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متميزة» (د. عرفان عبد الحميد : الفلسفة الاسلامية مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٤م - ص ٩٩). والعبارة في نهايتها غير دقيقة ... كما يقارن مع التعريف الوارد في الفصل ولو رجع الى نص الفصل لكان أولى من الوقوع في الخطأ، عند نقل تعريف ابن حزم. وقد أورد ابن القيم هذا التعريف لخطأ في الفهم، او قصدا للتشويش ... وننزه ابن القيم عن ذلك ... مع أنه يقول بجسمية النفس بمفهوم ابن حزم من أنها جسم علوي.. ان القول بأنها جثة يؤدي الى صعوبات لا يمكن تجاوزها، ابرزها كيف يحتوي جسم أرضي جسماً أرضياً مثله، واذا كان كذلك فما فائدة هذا الجسم للجسم الأصلي - الجرم - ؟ فالأولى ان يقوم بذاته بدل اضافة جسم اخر. كذلك ما هي علاقة النفس كونها جثة مع الجسم لأنها لا بد وأن يحدث لها ما يحدث له، وبذلك تسقط كل نظرية، ابن حزم في النفس ابتداء من صفاتها، وأنتها، بخلودها.

٥٦- ابن حزم الأصول والفروع، ص ٢٨.

٥٧- الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ٨٠ - ٨١.

٥٨- افلاطون : فايدروس او عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى، ١٩٦٩م ص ٧٠. وانظر فيديون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار وعباس الشرييني، دار المعارف، ١٩٦٥م. ص ٤٨ - ٤٩ و ٥٥ - ٥٦.

٥٩- ابن حزم : الأصول والفروع ص ١٤٢.

٦٠- المصدر السابق ص ١٤٧.

٦١- المصدر السابق، ص ٣٢.

٦٢- رسائل ابن حزم : ج ٤ ص ١٥٧.

٦٣- رسائل ابن حزم ج ١ ص ٤٤٣.

٦٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٨.

يقول ابن حزم : «يا ايها النفس المعجب شأنها فيما علمت، وفيما جهلت، هل تذكرين أين كنت ومن أين اقبلت، وكيف تعلقك بهذا الجسد المظلم، الميت، الجاهل وكيف تصريفك له، وكيف يقانك فيه، بالأسباب المسكة لك فيه، وكيف انفصالك عنه عند الآفات العارضة له، قالت : لا» رسائل ابن حزم ج ١ ص ٤٤٥.

٦٥- انظر اسبقية النفس وحدوثها، ص ٦٢.

٦٦- شبه افلاطون النفس الغضبية بالأسد (الجمهورية : ترجمة فؤاد زكريا المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٨م، ص ٣٥٤، ص ٣٥٥ وسيشار الى هذا المصدر افلاطون : الجمهورية).

٦٧- ابن حزم، الأخلاق والسير، ص ١٠.

٦٨- المصدر السابق، الصفحة نفسها، حصر الفزالي الأخلاق في أربعة أنواع تشبه تقسيم ابن حزم الأول : «أخلاق البهائم (وهو) كثرة الطعام، وكثرة الجماع». الثاني : «أخلاق السباع، كالأيناء، والاضرار». الثالث «أخلاق الشياطين كالفتنة والمكر والخداع». الرابع «أخلاق الملائكة كالإيمان ، والعلم، والعقل، والحلم، والصلاح، والتقوى».

انظر : ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل تحقيق د. محمود حمدي زقزوق،

الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩م، مكتبة الأزهر القاهرة، ص ٨٦ - ٨٧ وانظر الفارابي فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١ ص ٣٣.

٦٩- افلاطون : الجمهورية ص ١٣٥، ١٥١.

٧٠- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤.

٧١- ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم، في باب النصيحة لأحد المسلمين قال لا تغضب فرد مراراً، قال لا تغضب. انظر : «صحيح البخاري، دار الجيل، ج٨ ص ٣٥».

٧٢- ابن حزم، الأخلاق والسير ص ١٢.

٧٣- افلاطون : الجمهورية : ص ١٤٢. وانظر كذلك ص ٤٨ - ٤٩، ٣٤١.

٧٤- المصدر السابق، ص ١٤٨، ٣٤٠.

٧٥- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤.

٧٦- الأحكام في أصول الأحكام، ج١ ص ٤.

٧٧- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤.

٧٨- المصدر السابق، ص ٢٩.

٧٩- الحارث بن اسد المحاسبي (-٢٤٣هـ) : العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م، ص ٢٠٩.

٨٠- المصدر السابق ص ٢٠٣.

٨١- المصدر السابق، ص ٢٠٨.

٨٢- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٢٧ - ٢٨.

٨٣- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣١٦.

٨٤- الأحكام في أصول الأحكام ج ٨، ص ١٣١.

٨٥- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧١. وانظر كذلك : الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٨٢.

- ٨٦- الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤. والفصل في الملل والنحل ج ٥، ص ١٢٥.
- ٨٧- رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٣١٧. سنتعرض لدور العقل في الأخلاق فيما بعد، انظر الفصل الرابع ص ١١٤.
- ٨٨- الفارابي : رسالة في العقل، حققها موزيس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٤ - ٥.
- ٨٩- رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٣١٥.
- ٩٠- رسائل ابن حزم ، ج ٤، ص ٣١٥.
- ٩١- رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٣١٦.
- ٩٢- أرسطو: النفس (ط. الأهواني) ص ١٠٣.
- ٩٣- المصدر السابق، ص ١٠٧.
- ٩٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٥٠ وانظر : طوق الحمامة ص ١٢٢.
- ٩٥- الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٥٠ وانظر : طوق الحمامة ص ١٢٢.
- ٩٦- الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٥.
- ٩٧- الغزالي : ثلاث رسائل ص ٩٣.
- ٩٨- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٩٢ والأصول والفروع، ص ٨٩.
- ٩٩- ابن حزم الأندلسي : كتاب الجامع من كتاب الإيصال، مخطوطة مكتبة تشتر بتي - دبلن رقم ٤٨٥٦ ص (١٨٨ ب).
- ١٠٠- الغزالي : ثلاث رسائل ص ٨٢.
- ١٠١- من القائلين بهذا النظام، إذ يرى أن الإنسان ليس هو الجسد الظاهر، وإنما هو الروح الداخلة للجسد، انظر : عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ١٩٨٥م ص ٩٦. ومقالات الإسلاميين ص ٣٣١.
- ١٠٢- أبو بكر الأصم أهم من قال بهذا، حيث ينفي النفس ويشبث الجسد، مقالات الإسلاميين ص ٣٣١.
- ١٠٣- قال بشر بن العتمر وحشام بن الحكم بهذا الرأي من المعتزلة: مقالات

- الإسلاميين ص ٣٣٠، ٣٣١.
- ١٠٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٦٦.
- ١٠٥- المصدر السابق، ص ٨٧، وج ٣ ص ١٣١.
- ١٠٦- افلاطون : فيدون ص ٥٥، و ص ٥٦.
- ١٠٧- سورة الأعراف : الآية : ١٧٢.
- ١٠٨- رسائل ابن حزم، ج ١ ص ٤٤٥.
- ١٠٩- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٨٨. وقارن هذا القول مع ما جاء في فيدون ص ٥٤.
- ١١٠- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٩٢.
- ١١١- المصدر السابق، ص ٩٢ - ٩٣.
- ١١٢- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٨٧. وانظر فيدون من ص ٣٣-٣٨.
- ١١٣- ابن حزم، المحلى، دار الفكر، دون تاريخ ج ١ ص ٥.
- ١١٤- يعرف افلاطون الموت بأنه ليس «شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم» (فيدون ص ٣٣) وتابعه على هذا التعريف اخوان الصفاء حيث ربطوا الموت بالجسم، وهذا الموت ليس شيئا سوى مفارقة النفس له» أي للجسد (رسائل اخوان الصفاء وخلق الوفاء، دار بيروت، دار صادر، بيروت ١٩٥٧م، ج ٣، ص ٤٢).
- وعرف مسكويه وابن سينا الموت بما يشبه التعاريف السابقة، فقال «أن الموت ليس شيئا أكثر من ترك استعمال النفس الانتهاء، وهي الأعضاء التي مجموعها يسمى بدنا (تهذيب الأخلاق في التريية، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ١٤٠١هـ ص ١٧٤) ورسائل ابن سينا، في أسرار الحكمة المشرقية، طبع بطبع ابريل / لندن اعتناء ميكائيل المهرني ١٨٩٤م ج ٣ ص ٥٠. أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المشنى ببغداد.
- ١١٥- الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ١٣٢، والأصول والفروع، ص ٣٦.
- ١١٦- سورة ياسين : الآية ٧٨.
- ١١٧- ابن حزم، الأصول والفروع، ص ١٧.
- ١١٨- انظر ذلك في الأصول والفروع، ص ٨٦، والفصل في الملل والنحل، ج ٤ ص

٦٧.

١١٩- الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ٦٨.

١٢٠- المصدر السابق، ص ٦٧. سورة الانعام، الآية ٩٣.

١٢١- ابن حزم : مراتب الاجماع، في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية بيروت، ص ١٧٦. والأصول والفروع، ص ٨٣.

١٢٢- التناسخ، انتقال النفس بعد الموت الى جسم آخر، انساني او حيواني، او نباتي. وقال بهذا فيثاغورس، ومدرسته، واستعان بها افلاطون، للدلالة على خلود النفس والجزاء، أما في الفكر الاسلامي فقد قال «بعضهم» بها. والدواني شارح هياكل النور، يقول: ان التناسخ ينقسم الى نسخ (من انسان الى انسان). ومسح (من انسان الى حيوان). ومسح (من انسان الى نبات) ومسح (من انسان الى جماد) انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ص ١٣١ - ١٣٢.

١٢٣- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٥٩.

١٢٤- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٥٩.

١٢٥- د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية،

١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ج١ ص ١٤٧ - ١٤٨.

١٢٦- رسائل ابن سينا، رسالة في دفع الفم من الموت، ص ٥٣.

الفصل الثالث

حرية الإرادة الإنسانية

١ _ العلم الالهي وصلته بحرية الارادة الانسانية :

انطلق ابن حزم في معالجته لمسألة حرية الارادة من قضيتين :
ايمانه المطلق بالله باعتباره كائناً يستحق كل ايمان وثقة، وعبادة،
واعتقاده بأن الله و«فعله .. عدل وحكمة، أي شيء كان» (١). وابتداء
من هاتين القضيتين يحلل ابن حزم فكرة القضاء والقدر، وحرية
الارادة الانسانية، والعلم الالهي، والصلة بينها.

أ _ العلم الالهي :

اختلفت الفرق الاسلامية في علم الله، فقد نفى المجبرة أصحاب
الجهنم بن صفوان والنجارية اصحاب الحسين بن محمد النجار، أن
يكون علم الله قديماً، لأنه لو كان كذلك لكان إما هو الله وإما
غيره، فإذا كان هو الله، فالله علم. لكن الله خالق، فهل يبقى
علمه بعد خلقه ما خلق، على ما كان قبل أن يخلق أم لا يبقى..؟
«إن بقي فهو جهل فإن العلم، بأن سيوجد غير العلم بأن قد
وجد» (٢). وإذا لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بأزلي. أما إذا
كان العلم غير الله ، فهو إما مخلوق أو لم يزل غير مخلوق. فإذا
كان مخلوقاً، فالله محل للمخلوقات، وليس هو ايضاً عالماً، حتى
أحدث لنفسه العلم، وإذا كان لم يزل وهو غير الله فقد ثبت بذلك
اثنان قديمان وهذا شرك بالله.

لقد أراد المجبرة تنزيه الله، بأن أثبتوا له «علوماً حادثة.. لا في
محل» (٣). مرتبطة بالأشياء حال خلقها، وليس قبل ذلك.

أما الأشاعرة، وعلى رأسهم ابو الحسن الأشعري، فقد قالوا إن

الله يعلم بعلم غير مخلوق. ومما يدل على أن الله عالم بعلم «انه لا يخلو انه يكون تعالى عالماً بنفسه، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه».(٤) ورد الصفات الى الذات غير مقبول لأنه لو علم الله بنفسه فهو علم، ولو كان الله عالماً «بمعنى» هو غير ذاته، لوجب أن يكون هذا المعنى علماً، وينتج عن ذلك استحالة أن يكون العلم عالماً أو العكس لأن «الطريق الذي يعلم به أن العلم علم، أن العالم به علم».(٥) ولذلك فالله ليس علماً. وما دام ليس علماً فانه لا يعلم بنفسه، كذلك لا يعلم بعلم هو غيره.

أما المعتزلة فقد نفوا أن تكون الصفات قائمة بذاتها قديمة، لأن ذلك يعني مشاركة الله تعالى في الألوهية. لذلك فالله «عالم بذاته، قادر بذاته».(٦) أي أن علم الله تعالى هو الله، وكذلك باقي صفات الذات، التي تتصف بها الذات استحقاقاً.

أما ابن حزم فقد اتفق مع بعض الآراء السابقة، واختلف مع بعضها الآخر، فقد نفى قول المجبرة بحدوث العلم، لأن ذلك يؤدي الى أن الله لم يعلم شيئاً، حتى أحدث لنفسه علماً، وإحداث الله لنفسه علماً يعني أن الله، كان في زمن غير عالم، وإذا كان كذلك فقد ثبت الجهل لله، مما يؤدي به الى النقص «والنقص يقتضي له الحدوث».(٧)

وينفي حدوث العلم، اعتبر ابن حزم أن علم الله قديم لم يزل، ولكن هل صفة العلم هي شيء غير الذات، أم هي عين الذات..؟ إذا «كان علم الله لم يزل (أي قديماً) وهو غير الله تعالى، لكان ذلك شركاً»(٨) كما قالت الأشاعرة في أحد قوليهما، وإذا «كان هو الله، لكان الله علماً».(٩) وهذه تسمية غير جائزة لأن الله لم يسم ذاته بذلك، والتسمية تؤخذ عنه.

إذا لم تكن صفة العلم، هي عين الذات، ولا شيء آخر غيرها،

بل هي لفظ — كاسم العَلَمُ — يشار به الى الذات، فانه يشور سؤال هام هو : «هل يفهم من قول القائل الله، كالذي يفهم من قوله عالم فقط». (١٠). لقد وقف ابن حزم في هذه المسألة موقفاً مستمداً من موقفه العام في مسألة الصفات، اذ اعتبر جميع الصفات الإلهية اسماً أعلام جامدة، مأخوذة كما هي، غير عائدة الى أساس مشتقة منه، وبهذا لا يفهم من لفظ «عالم اذا أردنا بذلك الله تعالى، الا ما نفهم من قولنا الله فقط، لأن كل ذلك اسماً أعلام لا مشتقة من صفة أصلاً». (١١).

لكن اشتقاقات لفظة «العلم» قد وردت في القرآن، ولا يستطيع أحد انكارها من مثل انه يعلم الغيب، وانه عليم بكل شيء، ان هذا يعني، عند ابن حزم : «ان .. له تعالى معلومات، وانه لا يخفى عليه شيء، ولا يفهم منه البتة، ان له علماً هو غيره». (١٢)، فالفاظ الصفات مشتقات تفيد الشمول، والتكامل المطلق، في احاطة الله بكل شيء، في خلقه، وهي اسم للذات يعبر عن هذه «الصفة». يتبين مما سبق ان ابن حزم، يقف موقفاً وسطاً بين المعتزلة، والأشاعرة، فهو يجعل الله عالماً بذاته، كقول المعتزلة، لكنه لا يوحد صراحة بين الذات والعلم، اذ تقف امامه عقبة الدليل، فقول «كل ذلك ليس هو غير الله»، (١٣)، اثبات بنفي النفي. ومع ذلك فهو يقترب من قول الأشاعرة، وهو ان الله يعلم بعلم ليس : ليس الله لكنه يختلف معهم في أنهم جعلوا علم الله، ليس بذات الله، فالأشاعرة قد اثبتوا دعواهم في الحالة الأولى عن طريق نفي النفي، وفي الثانية نقوا المشيت.

ب — علم الله والزمان :

يرى ابن حزم ان علم الله محيط بكل شيء، ذلك ان العلم

«كصفة ذات» لا تقوم في الموصوف الا بذاتها، لأنها صفة لا ضد لها، ومن ثم فاتها تعني ان علم الله شامل لكل شيء. «ما كان في أول الدهر، وما يكون، مما هو كائن ان يكون».(١٤) لخروج الذات عن مفهوم الزمان، ويلزم مما سبق أن علم الله بالأشياء ، متقدم لوجودها، لكونها ضرورة.(١٥) فالله تعالى يعلم منذ الأزل ان الأشياء ستكون على الحال التي علمها عليها، وبالتالي فقد قرر، منذ الأزل قوانين للأشياء، علمها منذ خلقها، لقد خلق الله تعالى «في الجمادات وفي الحي غير الناطق، وفي الحي الناطق حركة، وسكوناً وتأثيراً.. فالفلك يتحرك، والمطر ينزل، والوادي يسيل، والجبل يسكن، والنار تحرق والثلج يبرد، وهكذا في كل شيء».(١٦)

ومن ثم، فان الأشياء ستكون على الهيئة التي قرر انها ستوجد عليها، فالقول إن الله «بكل شيء عليم (يعني).. انه لم يزل يعلم انه سيخلق الأشياء على حسب هيئة كل مخلوق منها».(١٧) ولا يعني ان الأشياء لم تزل موجودة في علمه، لأن معنى هذا انه لا يزال يعلم الشيء، على حالته المميزة له، وهذا يعني بقاء تلك الحالة ملازمة له، وهذا لا يكون، فلو علم الله سقوط (س) فانه يعلم الحالة عند وقوعها من حيث يعلم حال (س) قبل السقوط، وبعد السقوط، فالله «لم يزل يعلم أنه سيحدث كل ما يكون شيئاً، اذا أحدثه على ما يكون عليه».(١٨)

إن ما يعلمه الله لا اختلاف فيه، ذلك ان التغير لاحق للزمان، فهو متعلق بالمعلوم، فاذا قال الله تعالى في قرآنه «حتى نعلم المجاهدين منكم».(١٩) فهذا يدل على أن علم الله واحد الا انه في حالتين من حيث «الكون والوجود» للمخلوقات وليس من جهة ذاته. انه «قبلي» اي علم بحصول الشيء، على ما سيحصل عليه، وقت وجوده بالفعل، «كواقع»، وهو «بعدي» اي علم بحصول الشيء،

وقت حصوله، وكل ذلك في علم الله تعالى، ان الفارق بين الاثنين، هو الزمان الجاري على المعلومات فهو ما يبرر القول «حتى نعلم مَنْ يجاهد منكم مجاهداً، ونعلم مَنْ يصبر منكم صابراً، وهذا لا يكون الا في حين جهادهم، وحين صبرهم، وأما قبل ان يجاهدوا ويصبروا فانما علمهم غير مجاهدين، وغير صابرين، وانهم سيجاهدون ويصبرون، فاذا جاهدوا علمهم حينئذ مجاهدين» (٢٠). بالفعل، قاله يعلم حال المجاهد قبل ان يكون مجاهداً بالفعل، ويعلم المجاهد حين يكون مجاهداً بالفعل، وحين يعلم الله الانسان بحال المجاهد بالفعل، فهذا لا يعني انه لا يعلم بحاله الأخرى، فاذا كان غير مجاهد فانه يعلم انه يجاهد بصيغ الاستقبال «سيجاهد»، واذا كان بالفعل فانه يعبر عن حال الجهاد بصيغة التقرير.

ولا يدل هذا على ان الله علمين، بل علما واحداً عبر عنه في صيغ الزمان، من حيث أن الزمان لا يجري الا على المعلوم. اما علم الله تعالى فليس في زمان لأنه لا يتبدل اصلاً، وانما «يتبدل المعلوم فقط، والعلم بكل ذلك لم يزل، غير متبدل» (٢١).

ومن هنا لا يجوز ان نسأل عن علم الله بصيغ الزمان، لأن هذا يفترض «حدوث» العلم، فالسؤال : «متى علم الله زيدا ميتاً؟» (٢٢) لا معنى له، لأنه اذا كان «لم يزل يعلمه ميتاً، وجب ان زيد لم يزل ميتاً» (٢٣) وهذا مناقض للمواقع لأن زيدا كان حياً، ثم انتقل الى الموت، وعندما كان ميتاً، وقع العلم بأنه ميت.

ومن مظاهر عدم تأثر العلم الالهي بالزمان، انه ليس شيئاً لاحقاً للحدوث الزماني، بل هو جزء لا ينفصل عن مفهوم الله، فالسؤال : متى علم الله زيدا ميتاً؟ والسؤال: متى علمت زيدا ميتاً؟ يبرزان الاختلاف بين الموقفين، فالسؤال الثاني يبين ان حالة العلم مكتسبة ولاحقة لوقوع الموت، والمعرفة بذلك عرض لاحق للانسان، لا يحصل

الا بوقوع الفعل تماماً. (٢٤)

أما التوقع في الفعل، فحالة أخرى، لأن العلم بأن زيدا سيموت «إنما هو علم بأنه ستحدث حالة مقتضية لموته يوماً ما، لا علماً بوجود الموت، وعلمي بأن زيدا ميت، علم بوجود الموت». (٢٥) والعلم في الحالة الأولى والثانية عرض يلحق النفس، ولم يسبق وجوده فيها، فهو بالتالي طارئ محدث.

وما دام علم الله ليس شيئاً غير الله، فهو ليس عرضاً مكتسباً، كالعلم الانساني الذي هو «كيفية عرض والعرض لا يقوم البتة، الا في جسم، ومحال ان يكون العلم محمولاً في غير العالم». (٢٦) اذا كان هذا الوصف ينطبق على الانسان فانه لا ينطبق على الله، لأنه يؤدي الى القول بالتجسيم، والله ليس جسماً.

هل يتوقف علم الله على ما يجري في المعلوم..؟ بمعنى أن الله تعالى يعلم وقت حصول داعي العلم في المعلوم، بعد حدوثه فيه، أي أن يكون علم الله عرضاً قائماً في وقت المعلوم، مثل علمه موت زيد حين موته. لقد رفض ابن حزم هذا القول لأنه يتضمن التعجيز، والتجهيل لله تعالى، فان اخبار الله بأن الأشياء ستحدث، ولم تحدث بعد، يتضمن أمرين : الأول : «إما أن يكون المعلوم موجوداً لوجود العلم به، وهذا باطل، بضرورة الحسن». (٢٧) لأن المعلوم المذكور معدوم، وغير موجود في تصور الزمن «الحاضر» فهو بهذا موجود لكونه معلوماً، ومعدوم لكون الاخبار عنه ليس للزمن الحاضر، بل للمستقبل، فهو بهذا غير موجود. والثاني ان يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معدوم. فيكون حينئذ عرض موجود، محمولاً في حامل معدوم وهذا كلام قاسد.

ينتقل ابن حزم في تحليله من صفة «العلم» الى صفة «القدرة» فيقول : إن الأسماء الالهية كثيرة، وكل واحد منها يعبر عن صفة

الشمول، ومن هذا المنطلق فإن الأسماء الالهية «متكاملة» لأن «العليم والقدير واحد، وهو تعالى عليم بنفسه» (٢٨). أي أن القدرة مظهر العلم الفعلي، وتتجلى مظهر عظمة الذات، في أحد الجوانب فيعبر عنه بذلك الاسم، ليعرف به، وليس هناك انفصال بين الأسماء الالهية. لأن القول إن الله يعلم ذاته، ولكن لا يقدر على ذاته، فيه مغالطة، بل الله يعلم ذاته لمطلق العلم، ويقدر على ذاته لمطلق القدرة، لأن تحديد القدرة يعني انها صفة مشتقة، وتعني عجز الله، وهذا يؤدي الى النقص، ومن ثم الى الحدوث. ولا يكون، فالقدرة تعني العلم، وتعني كل الأسماء الالهية «وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، ولا العلم غير القدرة، ولا القدرة غير العلم» (٢٩). وهذا يعني قدرة الله تعالى على ابطال علمه، لأنه اذا كان الله غير قادر على ابطال علمه، فانه «لا يوصف بالقدرة على اماتته اليوم، من علم انه لا يميته الا غداً، لأنه لا قدرة له على ذلك، ولو كان له على ذلك قدرة لوصف بها» (٣٠). واذا جاء غد فأماته بقدرته، فهذا يعني أن له قدرة تحتل أحد أمرين : اما انها قديمة، واذا كانت كذلك، فله القدرة على الإماتة قبل غد، فهو بهذا قادر على ابطال علمه، واذا اماته في غد، فمعنى ذلك انه قد «حدث له قدرة، بعد أن لم تكن، وهذا يوجب ان قدرته حادثة» (٣١). وهذا تعجيز اذا كانت كذلك فالسؤال هو : من الذي أوجد له القدرة المحدثه..؟ إما هو وإما غيره.

فاذا كان هو فهل هي محدثة بقدرة قديمة أم محدثة..؟ فاذا كانت قديمة، فله القدرة على ابطال علمه. واذا كانت محدثة، فمن أحدثها، وهكذا الى ما لا نهاية.. واذا كان غيره، فهذا يعني ان الله عاجز الا بقدرة من قادر أعلى منه، وحينئذ لا يكون على صفات الكمال وهذا محال.

ومن مظاهر قدرة الله تعالى على ابطال علمه، انه تعالى «يفعل ما سبق في علمه، من هدى من علم انه لا يهديه، ومن تعذيب من علم، انه لا يعذب ابداً».(٣٢) كذلك فان الله قادر على الكذب، والظلم، واذا اعترض معترض فقال : «فما يؤمنكم اذا هو تعالى قادر على الظلم والكذب والمحال من أن يكون قد فعله، أو لعله سيفعله»(٣٣) فتبطل الحقائق كلها».(٣٤)

الجواب على ذلك أن القدرة صفة ايجابية تظهر في صورتين : الأولى، امتلاك لطلق «القدرة»، والثانية، انها المظهر بالفعل، أي ما تبرز بها الأشياء، والله تعالى قادر لكنه لا يفعله، اذ «ليس كل ما يقدر عليه يفعله».(٣٥) وقد ثبت بالرسالات المعجزة ان الله كمال مطلق، لا تصدر عنه أفعال النقص.

ويتكامل الصفات الالهية، يتفق ابن حزم مع ابي الهذيل العلاف الذي قال : «إن علم الله هو الله، وان قدرته هي هو».(٣٦) لأنه تيقن أن الله عالم في الحقيقة، وهذا العلم لا يخرج عن احدى صورتين: إما أن يكون عالماً بعلم قديم، والقدم مشاركة لله في صفته، وهذا مرفوض اذ يؤدي ايضاً الى نقض الوجدانية والأزلية، وإما أن يكون عالماً بعلم محدث، وهذا قول فاسد، فبقي انه علم بنفسه، واذا قيل للعلاف. إن هذا يؤدي الى القول بأن اله علمٌ وقدرة، فإنه يرفض ذلك لخطأ التسمية، ويعتمد ها هنا على نظائر عند أهل التوحيد واللغة، فالقول المجمع عليه «أن وجه الله هو الله».(٣٧) قول وارد في القرآن(٣٨) واعتبار ان وجه الله بعض الله فاسد، فلا يكون والحالة هذه، الا ان وجه الله هو الله، وكذلك اللغة، فالقول «هذا وجه الأمر».(٣٩) يعني هذا الأمر نفسه، وعليه فإن علم الله هو الله، ولكن الله ليس علماً، ولقد رفض ابن حزم القول بأن علم الله هو الله لحاجته الى الدليل، لكنه لم يتعد هذا

القول، باثباته عن طريق نفي النفي، لقد أبطل صراحة هذا القول خشية أن يؤول الى نتيجة، رفضها العلاف، وهي ان الله عِلْمٌ.

ج - العلاقة بين علم الله المطلق وحدث الأشياء والأفعال :

الثابت أن الأشياء مخلوقة ضمن الزمان، والله يعلم ان الأشياء ستكون لترتيبها الخلق، ضمن قوانين ومقدمات تنتج عنها، فاذا خلقها، علمها على أنها موجودة. لكن الطريق الى خلق الله للأشياء، وإبرازها الى الوجود يكون عن طريق «أمر الله» وأمر الله إما ان يكون قديماً كالعلم، والقدرة، وهذا يؤدي الى ان يكون جميع ما أمر به الله، قديماً أو ان يكون محدثاً مخلوقاً، وهذا هو الأصوب. فقد جاء في القرآن : «وكان أمر الله مفعولاً» (١٠)، فصح يقينا أن أمر الله تعالى «مخلوق» (١١)، وبخاصة ان الواجبات الدينية، والمعاملات تتغير، فأمر الله المسلمين للصلاة الى بيت المقدس. لم يبق كذلك، ونهيه عن شرب الخمر تبع حالة الاباحة، والا لكان هناك استمرارية في هذه الاباحة، وكذلك ابقاء الدعوة سراً، تغير الى الجهر، أي أن الله غير ما سبق من أوامره الى أوامر جديدة.

اما الوسيلة الى «الأحداث» فهي أمر الله المطلق بمشيئته، وهذا مظهر تابع لعلم الله وقدرته، لأن الله اذا أراد شيئاً، أمر فكان، وهذا الأمر صفة من صفات الفعل، يبرزها الله وقتما يشاء. ويعني هذا أن التغير في الأفعال ممكن، لأن أمر الله لو كان صفة ذات، لم يكن التغير لكونها ذاتاً أزلية.

يتضح مما سبق أن علم الله، وأسبقيته للأشياء، لا تعني الاجاء أو الجبر. لأن هذا العلم شامل للفعل، ومقدماته من كونه بالقوة الى ارادته، حتى وقوعه، وكذلك ليس علم الله، هو العلة للفعل

الانساني.

قد يفهم مما سبق أن الأفعال محدثة بأمر الله، ووفق القوانين التي حددها، بمعنى أنه ليس للإنسان استطاعة مستقلة، أو ارادة حرة، بل هو مجبر على نحو ما تحدد في قضاء الله وقدره، ولما كان هذا الفهم بعيداً عما يريده ابن حزم، فقد خصص لمعالجته جانباً من كتاباته، بحيث يكون توضيح هذا «الاختلاط» مقدمة ضرورية لتقرير رأيه الخاص في حرية الارادة الانسانية، المستندة الى مبدأ الحتمية الذاتية.

٢_ البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية :

انتقد ابن حزم، من نقل «القضاء والقدر» الى معنى الاجبار، والاكراه، والقسر، لأن «القضاء» في لغة العرب هو «الحكم» «والأمر» فقد جاء في التنزيل : «وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه».(٤٢) ومعنى الكلمة بلا خلاف أن الله «أمر ألا يعبدوا إلا اياه وتأتي الكلمة أيضاً بمعنى «أخبر»، قال تعالى : «وقضينا اليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين».(٤٣) بمعنى أخبرناه أن دابرهم مقطوع بالصباح، وتعنى كذلك «أراد» قال تعالى : «واذا قضى أمراً، فإنما يقول له، كن فيكون».(٤٤)

أما القَدْرُ فكلمة معناها في اللغة الترتيب والحد الذي ينتهي اليه الشيء، تقول : قدرت البناء تقديراً، اذا رتبته وحددته، قال تعالى : «وقدر فيها أقواتها».(٤٥) فيكون معنى «قدر» «وقضى» حكم ورتب. «ومعنى القضاء والقدر، حكم الله تعالى في شيء بحمده، وذمه، وبكونه وترتيبه على صفة كذا، وإلى وقت كذا».(٤٦) للقضاء والقدر في معناهما الصحيح مظهران كبيران :

الأول ... المظهر الطبيعي :

حيث أمر الله الأشياء، بأن تكون على صفة معينة، ضمن رتبة لا انفكاك لها عنها، إلا من قبل الله الذي اعطاها رتبته، وكونها على ما هي عليه، فالأشياء مترابطة داخل نسق منطقي، من العلل والمعلولات، ومن هنا تحدث الأشياء بالضرورة، إذا توافرت لها الاسباب، فالنار رتبت على أن تحرق، إذا توافرت لها الاسباب من الهواء، والمادة القابلة للاشتعال، لكن فعاليتها تبطل من جهة أخرى إذا كانت هناك اسباب أخرى، تبطل أسباب الاحراق، مثل المياه، وانعدام الهواء..

والطبايع من أوضح ما يمكن، ان يجسد «قدر» الله لأن الطبيعة رتبت على خصائص ذاتية، لا تستحيل، والذي يبرز هذه الخصائص الطبيعية التي لا تستحيل^(٤٧)، هو العلة التي هي «طبيعة في الشيء»، تقتضي صفة تصححها، ولا توجد.. (هذه) الصفة دوتها، ككون النار علة للاحراق، والاحراق هو معلولها^(٤٨)، فالفاعلية الطبيعية اذن مظهر قدرة الله، حيث رتب كل خلقه في نظام معين. بهذا القول، يتضح قول ابن حزم بالاحتمية، وأن لجميع ظاهرات الطبيعة اسباباً كامنة تبرزها، وتظل هذه الاسباب تبرز النتائج نفسها، في الظروف ذاتها.

وقد رأى أحياناً أن الشكل الطبيعي للقدر، أو الاحتمية، يشمل وجود الانسان لأن فكرة الجسم الانساني كمخلوق من المادة الطبيعية، خاضعة لتلك الاحتمية، يقول : إن الانسان مجبول على أخلاق معينة، ف«الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع على ذكاء الفهم»، كذلك يوجدون في طفولتهم^(٤٩)، فلانسان طباع لا

يستطيع تغييرها، وهي تؤدي الى نتائج موافقة لها، ومعنى هذا أن ابن حزم يجعل الانسان خاضعاً لحتمية تؤثر على ارادته وقدرته في الاختيار، فيما يتعلق بالجزء المادي منه.

الثاني : هو المظهر القيمي :

المتعلق بالاشياء والأفعال ووضعها، ورتبتها الناتجة عن قدرة الله، ويأخذ مظهر الحسن والقبح، أو الحمد والذم ويتعلق هذا المظهر بالأخلاق، لقد بين ابن حزم أن الله، قد حكم بأن بعض الاشياء قبيح، ويجب اجتنابه وبعضها الآخر حسن، ويجب الأخذ به، والعمل بمقتضاه. وقد رتب الله وجود هذه الاشياء المحمودة، او المذمومة على صفات معينة، تعرف بها، ضمن نظام الأسباب والمسببات، والطبائع الذاتية، وأن الحمد والذم غير متعلقين بهذه الطبائع بل بأمر الله تعالى.

فالقضاء والقدر، بمعنى ترتيب الخلق على صفات مخصوصة، الى أوقات معلومة، واعطاء الاشياء والأفعال قيماً خاصة بها، يجسد حتمية من جهة، ومجالاً حراً للانسان، لاستعمال عقله من جهة أخرى.

٣_ الاستطاعة :

يرى ابن حزم أن الاستطاعة مأخوذة في اللغة، من الفعل «استطاع» والمصدر «هو فعل الفاعل وصفته»، والصفة والفعل عرضان لاحقان للفعل، فالاستطاعة كيفية لاحقة للمستطيع وليست عين المستطيع. (٥٠) او بعضاً منه (٥١) لأنها لو كانت المستطيع لكانت

الصفة هي الموصوف، لكننا «بالضرورة نعلم أن الصفة.. غير الموصوف» (٥٢) حيث تتعاقب الصفات على الجوهر. ولو كانت الصفة هي عين الموصوف، لكان الماضي من هذه الصفات، هو عين الموصوف الباقي، وهذا محال، فالمستطيع جوهر، والجوهر لا ضد له (٥٣) أما الاستطاعة فلها ضد وهو العجز، وهي عَرَضٌ من الأعراض، يقبل الأشد والأضعف.

انتقد ابن حزم تطرف آراء السابقين عليه، في مسألة الأفعال الانسانية وقدرة الانسان عليها، فقد أداهم غُلُوبهم الى إسقاط شروط لا غنى للفعل الانساني عنها، وهذه الشروط هي «الله» و«الانسان».

أما الله العالمُ القادرُ، مطلقُ القدرة، الذي لا يغيب عنه شيء، ولا يعجز عن فعل، فإن المعتزلة — باثباتهم للانسان قدرة ذاتية، قد انقصوا من قدرة الله، كما أن المجبرة بارجاعهم كل شيء الى الله، قد أسقطوا التكليف.

لقد سلبت المجبرة الانسان صاحب الفعل أية قدرة، وجعلته مكاناً لخلق الفعل فقط، فأسقطت أهم ميزة له، أعني القدرة على الاختيار، والتي هي أساس التكليف.

بينما غالت المعتزلة في القدرة الانسانية على الفعل، وتفصيل ذلك على النحو التالي :

أ — نقد المعتزلة :

انتقد ابن حزم المعتزلة، لقولهم بخلق الانسان لأفعاله، وأن للانسان القدرة على التصرف بهذه الأفعال، لأنها «عندهم حادثة من جهتهم.. ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم» (٥٤) وينتج عن ذلك أنهم قادرون عليها، يريدون لها.

يبين ابن حزم أن كلمة الخلق، تعني «الاختراع والابداع، واحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم الى وجود».(٥٥) والانسان أحد المخلوقات، وليس هو الخالق لذاته، ولو وصف الانسان بصفة الخلق، فانها لا تعني عندئذ أكثر من بروز الفعل على يديه فوقوع الفعل (س) من شخص معين، يعني أنه فعل خاص به، وليس لشخص آخر، ارتباط بهذا الفعل، إن كلمة «الخلق» من الكلمات المشتركة في اللغة، والقرينة هي التي تحدد معناها في كل حالة.(٥٦)

يعتمد ابن حزم في نقده للمعتزلة، على النص القرآني، والأدلة الحسية، والبراهين العقلية.(٥٧) جاءت في القرآن الكريم آيات كثيرة، تبين أن الخلق لله وحده، ومنها : «هل من خالق غير الله».(٥٨) «وهذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه».(٥٩) أما من الناحية العقلية، فإن الأشياء والأفعال نوعان : جواهر وأعراض، والله هو خالق الجواهر، والانسان عاجز عن ايجاد فعله، أما الأعراض عند المعتزلة، فمنها ما هو خلق لله، ومنها ما هو خلق للانسان. ولو كان الناس، خالقين لبعضها لصاروا «شركاء في الخلق، قد خلقوا كخلقه.. وهذا تكذيب لله تعالى ورد للقرآن».(٦٠)

ويلاحظ ابن حزم من جهة ثانية أن الفعل يتبع خاصية الشيء الصادر عنه، وأن الأعراض تابعة بالتالي للأجسام، أو الجواهر، والنوع يشتمل على اشخاصه، وما دام «النوع مخلوقا، فأشخاصه مخلوقة»(٦١) والعاجز عن الأصل عاجز عن الفرع، لتبعيته للأصل. كما انه اذا كانت الأجسام أو الجواهر مخلوقة، فإن الأفعال، وهي أعراض مخلوقة من الله بالضرورة.

لقد ميزت المعتزلة، بين نوعين من الأفعال، الاضطرارية والاختيارية لاثبات مجال لحرية الانسان. ويناقش ابن حزم هذا التقسيم المصطنع في رأيه لأن الحركة جنس واحد، وما يجري على

الكل يجري على الجزء، فالحركة الاضطرارية «إما أن تكون مخلوقة لله أو غير مخلوقة. فإن كانت مخلوقة لله، فهي بعض الحركة الكلية، وإن كانت غير مخلوقة، فالحركة الانسانية، غير مخلوقة كذلك». (٦٢)

لقد سبق للأشعري أن رّد على المعتزلة بمثل هذا الرد، حين قال : إنه لما «كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة له تعالى، يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار». (٦٣)

وعلى الأسس ذاتها اثبت ابن حزم أن الأعراض التي تظهر بفضل طبائع الأشياء مخلوقة له، لا للجواهر الصادرة عنها، لأن القائلين بهذا القول، إذا أقروا بأن الله خالق المطبوعات، ومكون الطبيعة على ما هي عليه، فمعنى هذا انه «تعالى خالق ما ظهر منها لأنه هو .. مرتب كونه وظهوره». (٦٤) والقائلون بذلك هم اصحاب الطبائع، وأشهرهم الجاحظ ومعمر. (٦٥)

يتميز فعل «الخلق» بأن صاحبه قادر على أن يفعله، إذا شاء، ويتركه إذا شاء، وانه يفعله وقتما يشاء. والظاهر من الانسان عجزه عن الفعل في أوقات يحتاج فيها للفعل. ومعنى هذا انه يفتقد عنصراً هاماً، يجعل قدرته على الفعل غير تامة. كما يلاحظ أن الانسان لا يستطيع التغيير في ذاته بسهولة، فإذا كان ذكياً لم يكن قادراً على أن يكون بليداً، إذا كان جباناً لم يستطع ان يخلق الشجاعة، وإذا كان سيئ الخلق، كان عاجزاً عن الحلم، كما ان الحليم لا يقدر على النزق (٦٦) وخلاصة القول أن جميع ما في العالم «ما دون الله تعالى، مخلوق لله.. أجسامه وأعراضه كلها لا نحاشي شيئاً منها». (٦٧) من ظلم وكذب وكفر وشر، وحركة وطول، وعرض،

وسكون، وجوع وعطش، وشبع، وري، وهزال ولغات..(٦٨)

ب _ الرد على الجبريين :

تتلخص دعوى المجبرة في القول بـ«أن الانسان مجبر على أفعاله».(٦٩) ودليل هؤلاء أنه «لما كان الله تعالى فعالا، وكان لا يشبهه شيء في خلقه، وجب ان لا يكون أحد فعالا غيره».(٧٠) وقد استخدم ابن حزم النص القرآني، والدليل الحسي، والتحليل اللغوي، في الرد على هؤلاء، فقد جاءت في القرآن آيات كثيرة، تثبت الفعل للانسان، منها قوله تعالى : «جزاء بما كنتم تعملون، لم تقولون ما لا تفعلون».(٧١) كما لاحظ ان الانسان صحيح الحواس يدرك فرقا، بينا بين شخصين : أحدهما سليم الأعضاء، والآخر سقيمها، فصحيح الجوارح قادر على القيام، والقعود وسائر الحركات، مختارا لها دون مانع، أما السقيم، فانه لو أراد هذا لم يقدر عليه.(٧٢) أما في اللغة فان المجبر «هو الذي يقع الفعل منه، بخلاف اختياره، وقصده، فأما من وقع فعله باختياره، وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبرا».(٧٣)

لقد هوجمت فرضية خلق الله للأفعال كلها، او مشاركته في ايجادها، بالقول إنه اذا «كان الله تعالى خلق أعمال العباد، فهو اذا يغضب مما خلق، ويكره ما فعل، ويسخط فعله، ولا يرضى ما فعل، ولا ما دبر»(٧٤) ويلاحظ ابن حزم هاهنا قياس فعل الغائب على فعل الشاهد (الانسان) وهو خطأ، فالله قد «أحسن كل شيء خلقه»(٧٥) من حيث رتبته واتقنه.

أما وصف أفعال الانسان بأنها حسنة، أو قبيحة، فليس لذاتها، بل هو وصف بالاضافة لمن وقعت منه، فلا ليس في العالم شيء حسن

لعينه ولا شيء قبيح لعينه» (٧٦) بل الأمر كما سقاه الله، فإن سقاه حسناً ففاعله، مُحسن وإن سقاه قبيحاً ففاعله قبيح.

ويبرز ابن حزم اعتراضاً آخر على فرضية خلق الله للأفعال: فإذا «كان الله خالقكم وخالق أفعالكم، فأنتم والجمادات سواء» (٧٧)، لأن خلق الله للأفعال، وقيام الإنسان بها يعني أنها تنسب إليه، كما تنسب الأفعال للجمادات. وهنا يقول: إن الإنسان مميز عن سائر الكائنات، لأن النفس الإنسانية مميزة، عارفة، عاقلة للأشياء، وهي منهية، فعالة، متألمة، حساسة، تحتوي على قوى متعددة، فخلق الله من أجلها «فينا علما تعرف به.. الأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا مما يسمى فعلا لنا» (٧٨)، ولها القدرة على استحسان الحسن، واستقباح القبيح، والقدرة على التصرف في العلوم، والصناعات، مما لا نجده في الجمادات، والكائنات الحية الأخرى، حيث خلق في كل شيء منها صفات ملازمة له . ففي الجمادات حركة، وفي الحي غير الناطق، الحركة والقصد، والمشيئة.

والنتيجة أن الله، حين زود الإنسان «بالعقل والاختيار والتمييز» (٧٩)، فقد تميز فعل المطبوع بطبعه والمختار باختياره، فلا ينسب الأخير إلى الله، لأن الفعل فعل من ظهر منه ، والكسب ليس الا «استضافة الشيء إلى جاعله، أو جامع بهمشيئة له» (٨٠).

إذا كان الإنسان يكتسب الفعل، بما زوده الله به من قدرة، فهل يصير الفعل مشتركاً بينهما؟ هناك آيات تفيد المعنى هذا.. كقوله تعالى على لسان عيسى : «أني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله» (٨١)، ليس الاشتراك اذن الا ان الله قد اخترع الشيء، وخلقه، ونقاه أما نسبة الفعل للإنسان ، فلأنه أراد، واختاره وسعى إليه.

يتفق القول السابق مع رأي الأشاعرة الذين بينوا ان الله خالق

الفعل الانساني بمشيته، وأن قدرة الانسان على الفعل، تنحصر في اكتسابه ويرتبط هذا الاكتساب بقدرة محدثة من الله تعالى، لقد عرّف الأشعري الكسب بـ «أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو كسب» (٨٢). كما عرّفه الباقلاني : «بأنه تصرف في العبد بقدرة تقارنه في محله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها» (٨٣).

ج _ شروط الاستطاعة وأنواعها :

حاول ابن حزم تحديد «الاستطاعة» التي يتعلق بها الفعل، فميز بين قدرة الانسان وبين الأدوات أو الآلات التي يستعملها، فليست «الاستطاعة كل ما توصل به الى الفعل، كالأبرة والدلو والحبل» (٨٤) فقط، لأن هذه الأدوات تتبع الطبيعة، وهي من مكملات الاستطاعة، وقد رأى انه لا بد من توافر جملة شروط لتكون الاستطاعة موجودة.

أولاً : صحة الجوارح، أو الأدوات التي يتم بها الفعل، ودليل هذا أننا قد «وجدنا بالضرورة (أن) الفعل لا يقع باختيار الآ من صحيح الجوارح» (٨٥). وكل جارحة يظهر منها فعل مخصوص، كالمشي، من الأرجل، والنظر من الأعين، فلو قطعت الأرجل، لامتنع المشي الذي هو تعبير عن استطاعة المشي. ويدعم ابن حزم قوله بالآية القائلة : «ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم، ترهقهم ذلة، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون» (٨٦).

ثانياً : ارتفاع الموانع، وهذا الشرط في الحقيقة مكمل لشرط

صحة الجوارح فهذه لا تقدر على القيام بالفعل الا تحت شروط محددة. فاذا لم توجد امتنع الفعل، فلو كانت العين مغمضة قسراً، لامتنعت الرؤية: «فصحة الجوارح مع ارتفاع الموانع» (٨٧). شرطان ضروريان لوجود الاستطاعة. (٨٨)

ثالثاً : ارادة الفعل، هذا هو العامل الداخلي الذي يحرك الاستطاعة، ويدفع الفرد الى اختيار فعل ما، والسعي اليه فـ«الارادة.. محركة للاستطاعة» (٨٩)، الطبيعية التي للانسان، لكنها _ كما هو واضح _ ليست جزءاً من الاستطاعة، بل هي الكاشف عنها.

اننا نرى «كل عاجز عن الحركة.. مريد لها، وهو غير مستطيع» (٩٠). ومما يدل على تمايز الاستطاعة عن الارادة ان الانسان قد يريد أشياء مضادة للطبيعة، كالطيران في الهواء، أو السير على الماء، وبما أن «الارادة» حادثة، فان الله هو خالقها، الأمر الذي قد يعني المناداة بمذهب الحتمية الصارمة. لكن ابن حزم يجعل من الارادة فعلاً متعالياً على التجربة.

ويشكل الشرطان الأول والثاني، شرطاً كافياً للاستطاعة التي هي فعل بالقوة، أو كما يقول ابن حزم «الاستطاعة قبل الفعل» (٩١). وتتمثل قيمة هذه الحالة في أنها تجعل المستطيع «مخاطباً مكلفاً، مأموراً منهيّاً.. (لأنها تجعل من) الفعل.. ممكناً متوهماً لا واجباً ولا ممتنعاً» (٩٢).

أما ما يبرز الاستطاعة من مجال «القوة» الى مجال «الفعل» فهو «القوة الواردة في الله بالعون والخذلان» (٩٣). ولا قيمة لهذه القوة ما لم تتوافر شروط الاستطاعة، والارادة معاً، فالله لا يخلق المشي فيمن لا أرجل له، ولا قوة الابصار، فيمن اقتلعت عيناه، ولا فعلاً فيمن لا يريد، لزوال محل الخلق.

اختلف القائلون بالاستطاعة حول الاستطاعة وفاعلها، وزمن

وقوعها، وانقسموا الى فريقين، وقال الفريق الأول : إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل، لا تكون الا مع الفعل، وأبرز هؤلاء : الشجار، والأشعري، والباقلاني، أما الشجار، فقال : «إن الاستطاعة لا يجوز ان تتقدم الفعل» (٩٤) وقال الباقلاني: «إن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل، ولا يجوز تقديمها عليه، ولا تأخيرها عنه» (٩٥) أما الأشعري فقد ذهب الى «أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها» (٩٦)

وقال الفريق الثاني : إن الاستطاعة، التي يكون بها الفعل، هي قبل الفعل موجودة في الانسان، وأبرز أنصار هذا الرأي : المعتزلة، والشيعة، وقد انقسموا الى ثلاثة اتجاهات : أما الاتجاه الأول فقد ذهب الى أن الاستطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، ويمثلهم بشر بن المعتمر، وضرار بن عمرو، ومعمر العطار (٩٧)

وقال أصحاب الاتجاه الثاني : إن الاستطاعة قبل الفعل، وتنفى مع أول وجود الفعل وأبرز القائلين بهذا ابو الهذيل العلاف. أما الاتجاه الثالث . فقال : إن الاستطاعة ليست شيئاً غير نفس المستطيع (٩٨) أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى مقارنة القدرة للفعل، منكرين تقدم القدرة للفعل، ودليلهم على ذلك ان الفعل لا يخلو من أن يكون حادثاً مع الاستطاعة ، في حالة حدوثها او بعدها. «فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل» (٩٩) وإذا كان حادثاً بعدها، وقد ثبت ان الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى، وجب ان يحدث الفعل بقدرة معدومة، وهو محال، فصح ان القدرة مقارنة للفعل.

أما ابن حزم فيحلل الاستطاعة في ضوء فهمه لدور كل من الله والانسان في الفعل، ويرى في هذا الصدد ان القوة الواردة من الله للانسان، والتي لا يكون له فعل الا بها، هي ما سماها الرسول

(صلى الله عليه وسلم) بالتيسير (١٠٠) الذي يأخذ ثلاثة اشكال :
التوفيق والعصمة، والخذلان والأضلال، والعون، فقرة التوفيق بأن
«يشرح (الله) صدور (المهديين) لفهم الحق، واعتقاده، والعمل به،
وأنة صرف لكيد الشيطان ولفتنته عنهم» (١٠١)

أما قوة الاضلال فهي حرمان الله الانسان، الأسباب التي تؤدي
به الى الايمان، مثل تضيق الصدور وتحريجها، والختم على القلوب،
والطبع عليها، واكثانها عن ان يفقهوا الحق (١٠٢)

أما قوة العون فيقول ابن حزم «والقوة التي ترد من الله تعالى
على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة، ولا معصية، تسمى عوناً، او
قوة، او حولا» (١٠٣)

يتبين مما سبق أن اثبات القدرة للانسان قبل الفعل، او معه
هو ما يميز القائلين بالجبر عن القائلين بالاختيار. فالمعتزلة يرون
القدرة متقدمة على مقدورها، وبهذا أسقطوا — كما يرى ابن حزم —
دور الله في الفعل الانساني.

أما المجبرة الذين رأوا القدرة على الفعل هي مع الفعل، فقد
أغفلوا دور العامل الثاني في الفعل الانساني وهو الانسان، ولا
تختلف نظرية الكسب الأشعرية عن هذا في شيء.

لقد رأى ابن حزم أن القدرة تتقدم المقدور، وتقارنه في آن واحد،
أما قوله ان الاستطاعة، قبل الفعل، فيشبه قول المعتزلة، كما أن
قوله ان الاستطاعة قبل الفعل يشبه قول الأشاعرة، والمجبرة، لكنه
يختلف عنهم في قوله : ان الفعل الواقع بالخلق الالهي، معتمد على
ما للانسان من استطاعة قبل الفعل.

٤_ المسؤولية الخلقية :

تتناول المسؤولية الخلقية الأفعال الخارجية، المادية التي يقوم بها المرء، مثلما تتناول النوايا، أو الأفعال الباطنة. ومن هنا فإن المسؤولية الخلقية تختلف عن المسؤولية القانونية التي يكون المرء فيها مسؤولاً عن فعل مادي خارجي أمام هيئة اجتماعية ما. ليست كل مسؤولية خلقية هي مسؤولية قانونية، والعكس صحيح، لأن الأخيرة مترتبة على الأثر المادي الذي أوقعته الذات على الآخرين، إما في النفس فهي جناية، وإما في المال فهي ضمان، واطار المسؤولية الخلقية أوسع من اطار المسؤولية القانونية. يسيل ابن حزم الى فهم المسؤولية بمعناها القانوني، فقد اهتم بتحديد درجات المسؤولية الناجمة، عن الاعتداء على النفس او المال، أكثر مما اهتم بتحديد المسؤولية الناتجة عن الكذب، أو عدم مساعدة الغير.

أ _ شروط المسؤولية :

ترتبط المسؤولية بالفعل الذي قام به الفرد حراً، ومن ثم فانها تستلزم القدرة على الاختيار والتنفيذ :

أ _ القدرة : اذا كان الانسان عاجزاً عن الفعل فان ذلك يعني عدم قدرته على القيام بالفعل، الذي تترتب عليه المسؤولية، وكلما ازدادت قدرة الانسان على الفعل، ازدادت مسؤوليته، والعكس صحيح.(١٠٤)، لأن القدرة الانسانية عند ابن حزم تعني : صحة الجوارح التي تقع الأفعال بها، وارتفاع الموانع التي تحول دون قيام الفعل، وكل ذلك محكوم بإرادة الفاعل، المبنية على الاختيار العقلي

للفعل دون غيره.

ب _ النية : عرّف ابن حزم النية بأنها : «قصد العمل بإرادة النفس له دون غيره، واعتقاد النفس ما استقر فيها». (١٠٥) وتتجلى أهمية النية في أنها جزء من النفس المحركة للجسد «فإن نَوَتْ النفس بالعمل الذي تصرف فيه الجسد وجها ما فليس لها غيره». (١٠٦)

ان المسؤولية المترتبة على النية نوعان : نوع يرتبط بالفعل، ولا غنى عن تلازمهما «فان انفرد.. عمل دون نية، فهو باطل، وإن انفردت نية فيه دون عمل، فهي باطلة» (١٠٧) كذلك، ويحدد ابن حزم النية مع الفعل بقوله : «لا يصح عمل من أعمال الشريعة، الا بنية متصلة بأول الشروع فيه، لا يحول بين النية، والدخول في العمل زمان اصلا» (١٠٨) لأن النية ارتبطت بالفعل المقصود مباشرة.

أما النوع الآخر فيرتبط بتنفيذ الفعل، واخراجه الى حيز الوجود، فمن نوى القتل المرتبط بالفعل المؤدى اليه «كضربه انسانا بما يموت منه، قاصد لضربه، عالما بما قد يماز من مثله» (١٠٩) فانه يُعد مسؤولا عن فعله، لأنه قصد الى الفعل عامداً، مصرا عليه، مع علمه بماهية العمل المقدم عليه.

أما الاصرار على الفعل، فأمر يختلف عن مجرد النية، فلا «يكون الا على ما قد فعله المرء، بعد تمامه عليه، إن فعله، وأما من همّ بما لم يفعل بعد، فليس اصرارا» (١١٠) لأن المصّر مَنْ «عمل الذنب ثم نوى التماضي عليه». (١١١) فإن فعله أثم لوقوع الفعل، وإن لم يفعله لا إثم عليه حتى يفعله. وبذلك فالمسؤولية لا تتعلق بالنية الا اذا تجسدت في فعل.

اما من نوى القيام بعمل وشرع فيه، ثم أدى عمله الى نتائج غير التي كان قد قصدتها، فان مسؤوليته تكون دون مسؤولية من

قصد هذه النتائج لأن الفاعل ها هنا قد قام بـ«فعل قصد عمله الا انه لم ينو» (١١٢) النتيجة التي آل اليها. «كأنسان لطم آخر، فوافق منية الملقوم» (١١٣) فهو سبب الموت، الا انه ليس العلة المباشرة له. والفعل بلاتية شبيه بفعل الساهي، وهو من وقع الفعل منه، بدون قصد اليه، ولا مسؤولية على هذا الفرد، لأن ابن حزم ساوى «بين العمل المقصود نسياناً بغير نية، وبين الخطأ الذي لم يُقصد» (١١٤).

وبالطبع فإنه ينبغي أن تُفهم نفي المسؤولية في هذه الحالات باعتبارها نفياً للمسؤولية الجنائية (القانونية) وليس نفياً للمسؤولية المدنية المتمثلة في تعويض المتضرر.

ج _ المعرفة : يقرر ابن حزم «المعرفة» كشرط في قيام المسؤولية. ويبدو أن غرضه من ذلك، وضع حدود معقولة لمسؤولية الانسان عن فعله، وربط المسؤولية بالعقل، لهذا يقول إن الحيوان الذي لا يتميز بالوعي، والمعرفة، لا مسؤولية عليه. فـ«لا ضمان فيما أفسده الحيوان من دم، أو مال ليلاً ولا نهاراً» (١١٥) كما ان الميت لا جنائية عليه (١١٦) لأنه فاقد لصفات الحياة، والوعي، والمعرفة، ومن ثم الارادة، والقدرة على الفعل.

د _ الارادة: يرتبط هذا الشرط بالنية من جهة، وبالقصد من جهة أخرى، ومن ثم فإنه يتطلب عند ابن حزم أن يكون الانسان عاقلاً، بالغاً، ومن ثم فقد اسقط المسؤولية عن المجنون والسكران، والصبي غير البالغ قائلًا : «لا قود على مجنون فيما أصاب في جنونه، ولا على سكران فيما أصاب في سكره، والمُخرج له من عقله، ولا على من لم يبلغ، ولا على أحد من هؤلاء دية، ولا ضمان» (١١٧). لأن صاحب العقل يتميز بالقدرة على الوعي والادراك، والمعرفة التي من خلالها تتأسس الارادة الحقيقية.

هـ _ حرية الارادة : تستلزم مسؤولية الشخص من الناحية الخلقية أن يكون الفاعل قد قام بفعله بشكل حر، «بمعنى أنه ليس مجبراً، ولا مكرهاً، وأنه سبب لأفعاله» (١١٨) فليس المكره أو الملجأ سبباً لأفعاله ومن ثم فإنهما لا يتحملان المسؤولية.

ب _ الأفعال المتولدة والمسؤولية :

لقد قرر ابن حزم وجود أفعال لا يُعد الإنسان مسؤولاً عنها، وهذه هي الأفعال المتولدة، وهي أفعال نتجت عن عمل قام به إنسان غير قاصد لها، فالنتيجة ليست داخلة في النية، والارادة، ومثل ذلك رجل رمى هدفاً، فأصاب انساناً لم يقصده (١١٩) وكمن أوقد ناراً ليصطلي، أو ليطبخ شيئاً أو أوقد سراجاً، ثم نام، فاشتعلت تلك الدار، فأتلفت أمتعة وناساً، فلا شيء عليه في ذلك (١٢٠) وهذا ما يطلق عليه اسم الإهمال.

إذا أردنا أن نتبين أبعاد نظرية ابن حزم في المسؤولية، فإن علينا أن نقارنها بما ذهب إليه المعتزلة، فقد رأى القاضي عبد الجبار أن الفعل المتولد عن أفعالنا المباشرة، هو فعل لنا لأن «فعلاً من فاعلين لا يصح، فيجب ألا يكون فعلاً لغيره» (١٢١) ذلك أن الفعل قد وقع من الإنسان بحسب دواعيه وبسببه، والفعل المتولد ليس من دواعي الفاعل مباشرة، لكنه بسببه، فيصبح «المتولد كالمباشر في أنه من فعلنا» (١٢٢)

وعلى هذا فإن مسؤولية الفعل المتولد لا تسقط، إذا كان في قدرة الفاعل التحرز من الفعل بالآ يفعله سببه، إذا علم أو ظن أن وقوع الفعل المتولد يلزم عن الفعل المتولد عنه. أما إذا لم يخطر بباله هذا، فهو كالمساهي، الذي تسقط عنه المسؤولية. يقول القاضي : «لا

يُمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح، والعقاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا، في هذا الوجه إذا فعله، وهو عالم بحاله، أو متمكن من العلم بذلك، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد» (١٢٣).

ويرى ابن حزم في المقابل أن الأفعال المتولدة، ليست من فعل الانسان، الدليل على ذلك : «أن الانسان لا يفعل الا الحركة، وهي التي يقدر عليها، وعلى ضدها، وهو الترك. ولا يسمى فاعلا.. من هذه صفته، فالشيء المتولد عن الحركة، واقع بخلاف ارادة الانسان الفاعل لتحرك الحركة، فلو كان الشيء المتولد من تلك الحركة، فعل الانسان لوقع على حسب اختياره، والعيان يوجب خلاف ذلك، فنجد الانسان يُضربُ فيكون من ذلك الضرب الموت، وهو لم يرده، ولا يقع منه الموت، فإله قد أراد» (١٢٤) ومن ثم فانه لا تقع المسؤولية على الانسان لأن المرء «إنما يضمن.. ما تولد عن فعله، ولا يضمن ما تولد عما تولد عن فعله» (١٢٥).

وقد طبق ابن حزم ها هنا نظريته في الاستطاعة، على اساس أن الفعل خلق الهي، وقصد انساني، «واننا مستحقون النكال (فقط) لظهور السيئة منا» (١٢٦) لأنه اختيار، وفعل مباشر، وليس اضطراراً او فعلا غير مباشر» (١٢٧).

نظر ابن حزم الى التولد على الصورة التي قال بها الاشاعرة، فقد جعل الباقلاني الأفعال المتولدة من الله، وقال : «هي عندنا مما ينفرد الله تعالى، بخلقها، وليست بكسب للعباد» (١٢٨).

اما المعتزلة، فقد اختلفوا في الأفعال المتولدة، والمسؤولية الخلقية الناتجة عن ذلك، فشامة بن أشرس يقول : «إن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها» (١٢٩) اما ابو الهذيل العلاف، والقاضي وغيرهما من المعتزلة، فقد ذهبوا الى اثبات الفعل المتولد للفاعل

الذي تولد عن فعله (١٣٠) فلا ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته، فهو منسوب اليه لا الى غيره، والدليل على ذلك، أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً : إما أن يكون فعلاً لله، أو للسهم، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي، وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في أفعاله، ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز ان يرمي الرامي، ولا يحدث الله ذهاب السهم، فلا يذهب.. ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات.. ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له.. فلما فسدت هذه الوجوه، كلها، لم يبق الا ان ذهاب السهم منسوب الى الرامي به دون غيره، اذا كان هو السبب له» (١٣١)

يرجع اختلاف ابن حزم مع المعتزلة في حدود المسؤولية، الى اختلافهم في معنى القدرة، فما دام الله وحده هو الخالق عند ابن حزم، فالمسؤولية غير مرتبطة بالفعل المتولد، أما المعتزلة فقد رفضوا هذه النتيجة لقولهم بخلق الانسان لأفعاله، ومن ثم فقد اثبتوا مسؤوليته عن الفعل.

هوامش الفصل الثالث :

- ١- الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٦٩.
- ٢- ابر الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (-٥٤٨هـ): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ج١ ص ٨٧.
- ٣- المصدر السابق.
- ٤- ابر الحسن الأشعري (-٣٣٠هـ) كتاب اللمع، تقديم د. حمودة غراية، ١٩٥٥م ص ٣٠.
- ٥- المصدر السابق ص ٣٠.
- ٦- الشهرستاني : الملل والنحل، ج١ ص ٤٤.
- ٧- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٢٨.
- ٨- المصدر السابق.
- ٩- المصدر السابق.
- ١٠- المصدر السابق.
- ١١- المصدر السابق، ج٢ ص ١٢٩.
- ١٢- المصدر السابق، ج٢ ص ١٢٩.
- ١٣- الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٢٩.
- ١٤- ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٠٤.
- ١٥- الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٣٠.
- ١٦- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٧٩.
- ١٧- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٦٢.
- ١٨- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٦٢.
- ١٩- سورة محمد : الآية : ٣١.
- ٢٠- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣٠.

- ٢١- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣٠.
- ٢٢- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣٠.
- ٢٣- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣٠.
- ٢٤- يعرف ابن حزم بالعلم بأنه : «تيقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل الى ثيقنه كذلك، اما اول بالحس او ببديهة العقل، وإما حادث.. من أخذ المقدمات الراجعة الى أول العقل والحس : الأحكام في أصول الأحكام: ج١ ص ٣٦.
- ٢٥- الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٣١.
- ٢٦- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣١.
- ٢٧- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣١.
- ٢٨- المصدر السابق، ص ١٤٩.
- ٢٩- المصدر السابق، ص ١٢٩.
- ٣٠- الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٢.
- ٣١- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٩٢.
- ٣٢- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٨٦.
- ٣٣- هذا السؤال ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٢٤٨ في اجتماع للمعتزلة سألهم أحدهم للنظام.
- ٣٤- الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٨٦.
- ٣٥- المصدر السابق، ص ١٨٧.
- ٣٦- أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق د. نايسرج، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٧م، ص ٥٩.
- ٣٧- الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار ص ٥٩.
- ٣٨- «أما نطعمكم لوجه الله» سورة الانسان : الآية : ٩.

- ٣٩- الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار، ص ٩٠.
- ٤٠- سورة الأحزاب : الآية : ٣٧.
- ٤١- الفصل في الملل والنحل، ج ٢ ص ١٦٩.
- ٤٢- سورة الاسراء: الآية ٢٣.
- ٤٣- سورة الحجر : الآية : ٦٦.
- ٤٤- الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٥٢، سورة البقرة الآية ١١٧.
- ٤٥- المصدر نفسه، المكان نفسه. سورة فصلت، الآية، ١٠.
- ٤٦- المصدر السابق، المكان نفسه.
- ٤٧- يقول ابن حزم : «رتب (الله) الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل، كطبيعة الانسان، بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات، ان لم يعترضه آفة.. وطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جزأ..» (الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ١٦) وعرف الطبيعة بأنها «صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه، ولا يعدم منه الا بفساده، وسقوط ذلك الاسم عنه» انظر الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٤٦ والفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٥٩، ورسائل ابن حزم ج ٤ ص ٤١٦.
- ٤٨- الأحكام في أصول الأحكام، ج ١ ص ٤٤.
- ٤٩- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٤٢ - ٤٣.
- ٥٠- ذكر ابن حزم ان النظام وعلي الأسواري وأبا بكر بن كيسان الأصم، قالوا : «ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع» الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢. والفرق بين الفرق ص ٩٧.
- ٥١- قال بهذا هشام بن سالم الرافضي، وذكر الأشعري عنه أنه كان يقول : «أن الاستطاعة جسم، وهي بعض المستطيع» (مقالات الاسلاميين: ص ٤٣) وقال بذلك ايضاً سليمان بن جرير من الشيعة الأمامية (مقالات الاسلاميين : ص ٧٣) وضار بن عمرو (مقالات الاسلاميين : ص ٢٨١. والفرق بين الفرق : ص ١٦٠).

- ٥٢- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٢٧.
- ٥٣- المصدر السابق، ص ٢٨.
- ٥٤- القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، «المخلوق» تحقيق، د. توفيق الطويل وسعيد زايد ج٨ ص ٣.
- ٥٥- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٧، ٦٤.
- ٥٦- قال ابن حزم : «أن العرب تسمي الكذب اختلاقاً، والقول الكاذب «مختلقاً» انظر الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٦٤ - ٦٥.
- ٥٧- قال ابن حزم : «البرهان على صحة قول من قال إن الله تعالى خلق أعمال العباد كلها، نصوص من القرآن، وبراهين ضرورية منتجة من بديهة العقل، والحس» الفصل في الملل والنحل» ج٢ ص ٥٤.
- ٥٨- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٥، سورة فاطر، الآية : ٣.
- ٥٩- المصدر السابق، ص ٥٦ سورة لقمان : الآية : ١١.
- ٦٠- المصدر السابق، ص ٥٧.
- ٦١- المصدر السابق، ص ٦١.
- ٦٢- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٩٦.
- ٦٣- الأشعري : كتاب الملح ص ٧٥.
- ٦٤- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٩٥.
- ٦٥- يرى الجاحظ ان لا فعل للعباد الا الارادة، وأن سائر الافعال تنسب الى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بارادتهم (البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٢٩) وأما معمر فقد نسب كل الأعراض الى الأجسام، وأنها منه بطبعه، فالأصوات فعل الأجسام المصورة بطباعها، وغناء الجسم، فمن الجسم بطبعه، (البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٠).
- ٦٦- الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٩٦ - ٩٧.
- ٦٧- الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٦٨.

- ٦٨- المصدر السابق، ص ٧٥.
- ٦٩- المصدر السابق، ص ٢٢ يقول الجهم بن صفوان : «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال : زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين، أو مستطيعين لما وصفنا به». انظر :
- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٥٨.
- ٧٠- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢ - ٢٣.
- ٧١- المصدر السابق ص ٢٣.
- ٧٢- المصدر السابق ص ٢٣.
- ٧٣- المصدر السابق ص ٢٣.
- ٧٤- المصدر السابق ص ٦٢.
- ٧٥- سورة السجدة، الآية. ٧.
- ٧٦- الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٦٦، انظر كذلك ص ٧٠ - ٧١.
- ٧٧- المصدر السابق ص ٩٤.
- ٧٨- المصدر السابق ص ٩٤.
- ٧٩- المصدر السابق ص ٨٠.
- ٨٠- المصدر السابق ص ٨٢.
- ٨١- المصدر السابق ص ٧٧، سورة آل عمران : الآية ٤٩.
- ٨٢- الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص ٥٣٩ الملح ص ٧٦.
- ٨٣- الباقلائي.. أبو بكر محمد بن الطيب : كتاب الشهيد ، تحقيق رتشره يوسف مكارشي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧م ص ٣٠٧.
- ٨٤- الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ٢٨، قال هشام بن الحكم وأصحابه من الروافض : ان الاستطاعة خمسة أشياء : من ضمنها «الآلة التي بها يكون الفعل، كاليد التي بها اللطم، والفأس التي تكون بها النجارة، والابرة التي تكون بها الخياطة، وما أشبه ذلك من الآلات» (الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص ٤٢).

- ٨٥- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٩.
- ٨٦- المصدر السابق، ص ٣١. سورة القلم، الآية ٤٣.
- ٨٧- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٣٠.
- ٨٨- يتفق ابن حزم في مفهوم الاستطاعة السابقين مع بعض المعتزلة كالغياط الذي قال إن «الاستطاعة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات» (كتاب الانتصار ص ٦٢)، وثمامة بن أشرس، وبشر بن المعتز، وغيلان الذين ذهبوا إلى أن الاستطاعة هي السلامة، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات (مقالات الاسلاميين ص ٢٢٩).
- ٨٩- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٩.
- ٩٠- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٩.
- ٩١- المصدر السابق ص ٢٦.
- ٩٢- المصدر السابق ص ٣٢.
- ٩٣- المصدر السابق ص ٣٢.
- ٩٤- الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٢٨٣.
- ٩٥- الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة البخاري ط ٢ ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ص ٤٦.
- ٩٦- كتاب اللمع ص ٩٤.
- ٩٧- البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٠.
- ٩٨- انظر : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢.
- ٩٩- الأشعري : كتاب اللمع ص ٩٣.
- ١٠٠- انظر : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٣٠ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ميسر لما خلق له.. ذكره الطبري في صحيحه، حول رجل قال : يا رسول الله، أيعرف أهل الجنة من أهل النار، قال نعم، قال فلم يعمل العاملون، قال : كلّ يعمل لما خلق له. أو لما يسر له». صحيح البخاري. باب القدر ج ٨ ص ١٥٣، ١٥٤.

- ١٠١- الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٤٧.
- ١٠٢- المصدر السابق، ج٣ ص ٤٨.
- ١٠٣- المصدر السابق ص ٣٠.
- ١٠٤- انظر مبحث الاستطاعة أعلاه، ص ٨٩.
- ١٠٥- الأحكام في أصول الأحكام، ج١ ص ٤٤. ورسائل ابن حزم، ج٤ ص ٤١٦.
- ١٠٦- الأحكام في أصول الأحكام، ج٥ ص ١٤٢.
- ١٠٧- المصدر السابق، ص ١٤٨.
- ١٠٨- ابن حزم : كتاب النية في أصول الفقه، مخطوط تشتريتي رقم ٣٤٤٨ ص (٢٠ ب).
- ١٠٩- الأحكام في أصول الأحكام ج٥ ص ١٥٥.
- ١١٠- الفصل في الملل والنحل، ج٤ ص ٥٢.
- ١١١- رسائل ابن حزم ج٣ ص ٢٢٦.
- ١١٢- الأحكام في أصول الأحكام، ج٥ ص ١٥٥.
- ١١٣- المصدر السابق ص ١٥٥ وانظر كذلك ص ١٥٦.
- ١١٤- الأحكام في أصول الأحكام ج٥ ص ١٤٩ - ١٥٠.
- ١١٥- المحلي، ج ١١ ص ٥.
- ١١٦- انظر المحلي، ج ١١ ص ١٩.
- ١١٧- المحلي، ج ١٠ ص ٣٤٤.
- ١١٨- سحبان محمود خليفات : لغة الأخلاق دراسة تحليلية في مجال الأخلاق، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٧٧م ص ٤١٩.
- ١١٩- الأحكام في أصول الأحكام ج٥ ص ١٥٤.
- ١٢٠- المحلي، ج ١١ ص ١٩.
- ١٢١- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل (التوليد) تحقيق د. توفيق الطويل، وسعيد زايد ج٩ ص ٣٨.

- ١٢٢- المصدر السابق، ص ٦٤.
- ١٢٣- المصدر السابق، ص ٦٧.
- ١٢٤- ابن حزم، الأصول والفروع ص ١٣٩.
- ١٢٥- المحلى، ج ١١ ص ٢.
- ١٢٦- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٨٣.
- ١٢٧- مثل هذا انسان هيج كلباً او اطلق اسداً، او أعطى أحق، سيفاً، فقتل به رجلاً، كل ما ذكرنا فلا ضمان على المهيج ولا على المطلق، ولا على المعطي السيف، لأنهم لم يباشروا الجناية، ولا أمروا بها من يطيعهم (المحلى ج ١١ ص ١١). او «كمن نام واثناء نومه انقلب على انسان فقتله» (المحلى ج ١١ ص ١٩).
- ١٢٨- الباقلائي : التمهيد، ص ٢٩٦.
- ١٢٩- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٢٧.
- ١٣٠- الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٢.
- ١٣١- الخياط : كتاب الانتصار ص ٦٠ - ٦١.

الفصل الرابع

العقل والأخلاق

١- مكانة العقل في الأخلاق

اعتبر ابن حزم العقل قوة نفسية يرتبط بها التمييز، والفهم والتعقل، والادراك، والفضيلة، وهو نوعان :

الأول : هو العقل المميز وله حدان : الأول تمييز المعطيات الحسية ووظيفته «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية، على ما هي عليه فقط».(١) فالحياة الانسانية مليئة بالمشاهدات والأحداث المستجدة، ومرتبة ترتيبا دقيقاً في انساق كعقل ومعلومات.(٢)

اما الحد الثاني فهو الفهم عن الله، وهذا حد خاص. يرتبط بالرسالات المبعوثة الى الأنبياء.. ومعرفة الأحكام، والقيم الواردة في الدين، اذ أن القيم العليا، قيم خالدة، مصدرها موضوعي، خارج عن قدرة العقل الانساني . وحدود هذا العقل «معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصولين الى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية، وبه نعرف صحة العلم».(٣)

ان معرفة العقل بالقيم ترجع الى خاصة ذاتية فيه، ومن ثم فانه يتفق مع القيم الدينية والأخلاقية، الواردة في التعاليم الدينية، وتعود هذه الخاصية الى ما رتب عليه العقل من عدم التناقض والصدق أبداً فيحلل القيم، ويوصي بقبولها، أو رفضها اذا كانت مرفوضة. ولذلك «فما أوجب العقل فهو واجب.. وما أحاله العقل فهو محال في العالم، لا سبيل اليه».(٤)

يؤكد ابن حزم ان افضل درجات العقل هي الوصول الى ماهيات الأشياء ، ومعرفة صحة القيمة الواردة من الله، سواء بالقبول ام بالرفض ، ذلك أن القانون الالهي هو القانون الذي يجب ان يسير

عليه المرء، فإذا اتفق العقل مع ما أورده الله، سعد الانسان السعادة الكاملة، يقول : «انما العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط، ويعرف ما صح وجوده، مما أوجبه من تلزم طاعته، مما لم يصح وجوبه. مما لم يوجبه من يجب طاعته».(٥)

الثاني هو العقل الفاضل، ويرتبط بالعقل المميز ويسميه ابن حزم «بالعقل» مجرداً، وتتمثل منفعته في «استعمال الطاعات والفضائل _ وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل».(٦) وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميز الانسان فضله، فكل "عاقِل مُميز، وليس كل مُميز عاقِلًا».(٧) وبالتالي فإن نوعا العقل تتكامل في تعريفه الأخلاقي : فالتمييز جانب قد تشترك فيه جميع الناس، لكن العقل الفاضل لا يشترك فيه الا بعضهم، «لأن العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه».(٨) والحياة الأخلاقية الفاضلة، هي التي تكون تحت سيطرة العقل، بجزئيه المميز والفاضل، فإذا لم يكن الجانب الفاضل، مانعا للجانب المميز لم تكن للعقل فائدة أخلاقية. وهذا الفهم واضح من الأصل الاشتقاقي لكلمة «العقل» حيث تعني «المنع»(٩) اي الحيلولة دون سيطرة الجوانب اللاعاقلة وبالتالي الحيلولة دون طغيان الشر، بمنع النفس عن الهوى وردعها عن اتيانها.

اما سيطرة العقل الفاضل على السلوك الانساني، فترجع الى أمور عدة أهمها :

أولا : استعمال العقل المميز لكافة قدراته، ووصوله الى كفايات الأشياء بدقة، بمعنى انه كلما ازدادت قدرات العقل المميز، ازدادت امكانية سيطرة العقل الفاضل. وهذه الزيادة تحصل بالمعرفة(١٠)، اذ المعرفة تبصير بحقائق الأشياء. مما يؤدي الى زيادة توافق العقل مع النسق الطبيعي، ويتم هذا التوافق عن طريقين : الأول هو استعمال

الحواس: «فما شاهدته الحواس، وأقرت به النفس والمعارف، في هذا متيقنة الصديق ضرورة إذا كانت سليمة، والعقل بريئاً، وكاذبة إذا كان العقل معتلاً، والحواس فاسدة غير سليمة» (١١). وللحواس أهمية كبرى في عمل العقل، وبالتالي فإنه «إذا كانت الحواس قنوات تمر عبرها المعطيات الحسية، فإن العقل (المميز) هو القادر على فحص هذه الوقائع وتنظيمها» (١٢).

والثاني هو «الخبر» (١٣) وهو تواتر جماعة صادقة في إيصال الحقيقة، وفائدة هذه المعرفة، أنها تزود العقل بنفع الفضيلة وقبح الرذيلة فيسعى إلى مغالبتها وقمعها (١٤)، ولا يكون ذلك إلا «بمغالبة الطبع الفاسد» (١٥). وقد تبين في مبحث حرية الإرادة الإنسانية أنه كلما أدرك الإنسان حقيقة القضاء الإلهي في المجال القيمي للأشياء، ازدادت بصيرته وحرته.

ثانياً : استعانة العقل المميز بالعلوم الإنسانية، وقد استعان ابن حزم نفسه بالفلسفة بخاصة، لأنه رأى شدة اعتمادها على العقل، وسعيها للحق. والفلسفة — كما يقول — «معناها وثمرتها، والغرض المقصود، نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة» (١٦).

ومن أسباب استعانة ابن حزم بالفلسفة أنها «مبينة للفضائل من الرذائل، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل» (١٧). وعلى هذا أجمع الفلاسفة وهي بهذا المعنى عامل مساعد في بناء الأخلاق، إلا أنها وحدها لا تستطيع بناء حياة أخلاقية ناجحة البتة (١٨) وذلك لاختلاف أهل العقول في كيفية بناء الحياة الأخلاقية، «فدو القوة الغضبية التي هي غالبية على نفسه، لا يرى من ذلك ما يراه

ذو القوة النباتية، الغالبة على نفسه وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه» (١٩).

ثالثاً - الدين. وهو الاطار العام الذي ينتظم فعاليات الانسان، فقد بين الدين القِيَمَ وحدودها عن طريق الوحي. فاذا اتفق العقل مع الدين، او ازداد اقتناعاً به، فقد سعد.

السبب الذي دفع ابن حزم الى اعتبار الدين المصدر الاساسي للقيم، هو أنه يرى ان الحياة الانسانية، مؤلفة من جزئين هما : الحياة الدنيا، والحياة الآخرة، ولا يمكن ان يسعد الانسان السعادة التامة، اذا خسر الآخرة. (٢٠)

تكمن أهمية المصدر الديني في كونه الموجه الفعال للسلوك الانساني، وبالتالي فان على «من جهل معرفة الفضائل (يعقله أن).. يعتمد على ما أمره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فانه يحتوي على جميع الفضائل» (٢١) وقد حدد ابن حزم أسس النبوة في ثلاثة:

الأول : اصلاح الأخلاق، وإيجاب الالتزام بقواعدها وقيمها «كالعدل والجود، والعفة، والصدق، والنجدة في مواضعها، والصبر والحلم، والرحمة، واجتناب سيئها، كاضداد هذه التي ذكرنا، وهذه منفعة عظيمة، لا غنى لساكني الدنيا عنها، ولا شك ... في العقل ... في أن اصلاح النفس ومداواتها من فسادها، أنفع من مداواة الجسد، واصلاحه، لأن مداواة الجسد، تابعة لمداواة النفس» (٢٢)

الثاني : اقامة العدل بين الناس، والحفاظ على ما يخصهم، «فما جاءت به النبوة، دفع مظالم الناس الذين لم تصلحهم الموعظة، ولا سارعوا الى الحقائق» (٢٣) وذلك باقامة الأمن وردع القوى، وحفظ من عجز عن القيام بنفسه على شؤونه الخاصة.

الثالث : حيازة السعادة المطلقة، وهي الفوز في الآخرة، ويؤدي هذا

بالإنسان كما يقول ابن حزم إلى «التقدم لنجاة النفس فيما بعد خروجها من هذه الدار، من الهلكة التي ليس معها، ولا بعدها، شيء من الخير» (٢٤).

يتضح مما سبق أن الإنسان لا يحقق الحياة الخلقية إلا بوسيلتين هما : الدين والعقل، معاً، ومن هنا يقول ابن حزم «كل هذا يبطل أن يكون للعقل مجال في حظر أو إباحة أو تحسين أو تقبيح» (٢٥) وأن كل ذلك تنتظر فيه ما ورد من الله في وحيه فقط» (٢٦).

أجمل ابن حزم دور العقل في الأخلاق في ثلاث وظائف كبرى : الأولى : «تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل، واجتناب الرذائل» .

الثانية : «التزام ما يحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء».

الثالثة : «حسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا» (٢٧).

واضح مما سبق وجود قدر من التماثل بين ما يذهب إليه ابن حزم وما سبق إليه الحارث المحاسبي، لقي بين الأخير ثلاثة معانٍ للعقل : أولها العقل الغريزي. وهو الموجود في الإنسان ويستعمله الأفراد في «معرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم» (٢٨). ومن ثم فإن من يفعل عكس ذلك إنسان خلى منه، مجنون مسلوب العقل. وهذا العقل هو الأساس في التكليف، إذ «أقام به على البالغين للحلم الحجة، واتاهم خاطب من قبل عقولهم ووعد وتوعد، وأمر ونهى وحضر وندب» (٢٩). فهو القوة التي يستطيع الإنسان التمييز بها بين الأشياء المختلفة، فيختار أحدها وهو يشبه العقل المميز لدى ابن حزم.

أما المعنى الثاني فهو العقل المكتسب، ويقسم إلى قسمين : الأول هو «الفهم لاصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين» (٣٠). ويشترك في هذا العقل جميع أصحاب العقل الغريزي،

فكل انسان يستطيع فهم ما ياتيه اذا كان سليم العقل.
اما القسم الثاني فهو البصيرة والمعرفة القيمة المتعلقة «بتعظيم
قدر الأشياء الشافعة والضارة، في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن
الله».(٣١) ويكون بالعناية في طلب العلم، والرغبة في الفهم عن الله،
فاذا رجاء تحلى بالفضائل ، واذا خافه ابتعد عن الرذائل، لا يصاره
وفهمه «حقائق معاني البيان».(٣٢)

٢_ الخير والشر :

انطلق ابن حزم في تحديد الخير والشر، من مسلمة ميتافيزيقية هي الاقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأن خلقه للأشياء جميعاً حسن (٢٣) لذلك فإن الأشياء لا توصف بأنها خير لذاتها، أو شر لذاتها، يقول ابن حزم : «لا قبح لعينه، ولا حسن لعينه البتة» (٢٤) و«لا قبح الا ما حكم الله تعالى بأنه قبيح، ولا حسن الا ما حكم بأنه حسن» (٢٥)

يشتمل تحديد الله لقيم الخير والشر جميع الأفعال الانسانية، سواء المخلوقة منها، او المكسوبة، لقد حرم الله بالنسبة للأفعال الأولى الوطء قبل النكاح، وحلله بعده، فهو شر بالاضافة الى زمن معين، وحلال بالاضافة الى زمن آخر معين كذلك. أما الكسبي فمثاله «نقض الذمة. وسائر الشريعة كلها» (٢٦)

يتحدد الخير والشر في النهاية عند ابن حزم من قبل الانسان بالاضافة ايضاً، فالقتل لا يكون شراً، الا اذا اوقعه الانسان على غيره، بلا سبب يوجب، والعدل خير، لا يحمده الله تعالى الا اذا اوقعه الفرد على آخرين، يقول ابن حزم : «انما قبح ما قبح من ذلك من الانسان لأن الله سمى وقوع ذلك.. قبيحاً، وسمى بعض ذلك حسناً» (٢٧)

أ _ الخير :

يتمثل الخير عند ابن حزم في صورتين : الأولى ان الخير ما حدده الله ورتبه وقام به الانسان، وسمي فاعله محسناً (٢٨) والثانية،

ما سعى اليه الانسان دوماً، باعتباره الغرض الذي اتفق عليه جميع الناس، وهو طرد الهم، يقول «تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه، وفي طلبه، فلم أجده الا واحداً، وهو طرد الهم» (٣٩). وقد اهتم ابن حزم بالصورة الثانية في كتاباته الفلسفية، فميزها عن اشباهها.

(١) أشباه الخير :

يتحدث ابن حزم عن اللذات باعتبارها أحد الأهداف التي يسعى اليها الانسان، الا أن اللذات تتفاوت في الدرجة فهي نوعان : لذة نفسية، ترتبط بالقوة العاقلة في الانسان، ولذة حسية ترتبط بالقوى الحسية.

يتميز النوع الأول من اللذة بتفوقه وسموه على اللذة من النوع الثاني، ويرجع ذلك الى طبيعة الباعث عليها. يقول ابن حزم : إن «لذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه، ولذة الحكيم بحكمته، ولذة المجتهد لله تعالى باجتهاده، أعظم من لذة الأكل بأكله، والشارب بشربه، والواطي بوطئه، والكاسب بكسبه..» (٤٠). إن لذة النوع الأول حالة ترتبط بوصول الانسان الى ضرب من الادراك الذاتي للحقيقة، فهي أقرب الى الخير من اللذة الحسية، التي تخضع لسيطرة الحواس ورغبات الجسد، فالسعي للذات هروب من هموم أضدادها. «وانما أكل من أكل، وشرب من شرب.. ليطردها عن أنفسهم هم أضداد هذه الهموم، وسائر الهموم، وفي كل ما ذكرنا، لمن تدبره، هموم حادثة، لا بد منها من عوارض تعرض في خلالها» (٤١).

يتفق التصور السابق، للذة مع ذاك الذي نادى به أبو بكر الرازي (٣١٣ أو ٣٢٠هـ). فاللذة أولاً هي في التخلص من الأذى المقابل

لها. انها «ليست بشيء سوى الراحة من الألم» (٤٢)، والألم «ليس بشيء سوى الخروج عن الطبيعة، والطبيعة ليست بألم ولا لذة» (٤٣). وبالتالي فليس للذة الحسية وجود ذاتي، لكنها صورة سلبية للألم. تعود أصول هذه النظرية الى ابيقور، الذي عرف اللذة بأنها «التحرر من الألم، سواء الجسدي، او العقلي» (٤٤)، وذهب ايضا الى أن لذات العقل والآمه، أهم بكثير من لذات الجسم والآمه (٤٥). لقد سبق لديمقريطس ايضا أن مجّد اللذة العقلية، وأعلى من قيمتها، بالاضافة الى اللذة الجسمية (٤٦)، ومن ثم فإن هناك أكثر من مصدر يحتمل أن يكون ابن حزم قد وقف على النظرية من خلاله.

تتميز قيمة اللذة — عند ابن حزم — بأنها نسبية، لأنها لا تُطلب لذاتها، فَمِنْ «الناس من يبغض اللذات بطبعه، ويستنقص طالبها» (٤٧)، الأمر الذي يدل على أن اللذة وإن طلبها الانسان دائماً او في بعض الأوقات فانها ليست خيراً في ذاتها.

(٢) علاقة الخير باللذة :

تبيننا — فيما سبق — أن اللذة عند ابن حزم نوعان : لذة عقلية، ولذة حسية، مما يعني أنها ذات قيمة تتفاوت بحسب نوعها، أما الخير في ذاته ففرض «استوى الناس كلهم في استحسانه وطلبه» (٤٨)، باعتباره غاية في ذاته، وهذا «مذهب قد اتفقت الأمم كلها مذ خلق الله تعالى العالم، الى أن يتناهى عالم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه» (٤٩).

إن تفاوت قيمة اللذات فيما بينها، قد اسقط عنها قيمتها الذاتية، انها لا تصل بالانسان الى السعادة التي يرجو لكنها تساعد

في أحداث سعادات جزئية. وبهذا يخالف ابن حزم ما ذهب اليه
ارستيب من انه «ليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى».(٥١)

اما ان اللذتين العقلية والحسية مختلفتان، عند ابن حزم «فبرهان
ذلك ان الحكيم والعالم، والعامل، واجدون لسائر اللذات.. كما يجدها
المنهمك فيها، ويحسها كما يحسها المقبل عليها، وقد تركوها،
وأعرضوا عنها وآثروا طلب الفضائل عليها، وانما يحكم في الشينين
من عرفهما لا من عرف أحدهما، ولم يعرف الآخر».(٥١)

لقد وقفت الفلسفة الخلقية اليونانية من اللذة وأنواعها مواقف
مختلفة، فذهب افلاطون الى اعتبار اللذة ضرباً من الخير، وليست
هي الخير.(٥٢) وقسم أرسطو اللذات الى نوعين : الأول : هو اللذة
العقلية، وتقاس بدرجة نقائها من الحزن والشهوة «مثل لذة التأمل
والنظر».(٥٣) والثاني هو اللذة الحسية، ويسميتها «اللذة في
الجسم».(٥٤) وتتصف هذه اللذة بالافراط، لذلك فانها ليست خيراً،
لأن كل صفة مالت الى الافراط تصبح زديلة.

أما الموقف الثاني من اللذة في الفلسفة الخلقية اليونانية،
فيتلخص في التوحيد بينها وبين الخير الأقصى، وهذا هو الموقف
الذي تبناه كل من ارستيب وابيقور، أما اللذة عند ارستيب فهي
العمل الفاضل الذي يؤدي الى خير جديد، «لأنه ينشأ عن بصيرة
وادراك عقلي للفعل، كوسيلة تؤدي الى هذا الخير، وتسعى كل
الكائنات الحية لهذا مسوقة بدوافعها الطبيعية، في حين تعزف عن
ضدها وهو الألم».(٥٥) ويتضح ذلك في اللذة الحسية.

وقد رأى ابيقور — كما رأى ارستيب «أن اللذة هي الخير الوحيد
الأقصى، وأن الألم هو الشر الوحيد».(٥٦)

يتبين مما سبق ان موقف ابن حزم من اللذة، اقرب بالتأكيد الى
موقف افلاطون وارسطو، المتمثل في عدم التوحيد بين اللذة والخير،

منه الى موقف ارستيب واييقور، وفي هذا تتجلى النزعة الأفلاطونية
لمذهب الخلقى.

(٣) الخير في ذاته :

ينتهي الخير بالانسان الى ما يسميه ابن حزم بـ«طرد الهم» وهو
الصيغة السلبية للسعادة الانسانية، وتتصف هذه السعادة بأن قيمتها
كامنة فيها، وأن جميع الناس يسعون اليها، يقول ابن حزم :
«تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه، وفي طلبه، فلم
أجد الا واحداً وهو طرد الهم، فلما تدبرته علمت ان الناس كلهم لم
يستوا في استحسانه فقط، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على
اختلاف أهوائهم، ومطالبهم، وتباين همهم واراداتهم، لا يتحركون
حركة اصلاً الا فيما يرجون به طرده، ولا ينطقون بكلمة أصلاً الا
فيما يعانون به ازاحته عن انفسهم».(٥٧)

لقد أكد ابن حزم ان طرد الهم مذهب للناس يسعون اليه، الا انه
لم يصرح بأن السعادة هي الغرض الأقصى لسبيين : الاول ان
السعادة هي التعبير المطلق عن الراحة الانسانية، وهذه لا تكون في
الدنيا، اذ السعادة أمر مشترك بين عالمي الدنيا والآخرة وهي كل لا
يتجزأ، أما الثاني فان الدنيا دار ابتلاء وعمل، وخاصة بعد هبوط
النفس الى الجسد، فيشتغل الانسان بأمور دنياء المادية، ويتعلق بها
، فيألم لفقدائها ويهتم، لذلك فطرد الهم «مذهب اتفقت الأمم.. على
ان لا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه، وكل غرض غيره، ففي الناس
مَن لا يستحسنه، إذ في الناس مَن لا دين له، فلا يعمل للآخرة،
وفي الناس مَن أهل الشر مَن لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق
وفي الناس مَن يُؤثر الخمول بهواه، وارادته عن بعد الصوت، وفي

الناس مَنْ لا يريد المال، ويؤثر عدمه على وجوده» (٥٨) وبما أن طرد
الهم غاية، فانه يحتاج الى وسائل لبلوغه.

١- العمل لله :

ينظر ابن حزم الى «العمل لله» باعتباره فعلا ذا طبيعة مزدوجة،
فهو وسيلة بالنظر الى ما يترتب عليه من نتائج أخروية، مثلما انه
غاية مطلوبة لذاتها، يقول : إن «كل أمل ظفرت به فعقباه حزن.
إما بذهابه عنك، وإما بذهابك عنه.. الا العمل لله عز وجل، فعقباه
على كل حال سرور في عاجل واجل، أما في عاجل فقلة الهم بما
يهتم به الناس، وانك به معظم من العدو والصديق، وأما في الآجل
فالجنة» (٥٩).

إن العمل لله في جوهره فعل أخلاقي يؤدي لذاته، ومن ثم فانه
يختلف عن الافعال الغائية والنفعية — كطلب المال الذي يراد منه
طرد هم الفقر عن النفس، او طلب العلم لطرد هم الجهل — في أنه
الفعل الذي يتضمن قيمته في ذاته، انه فعل برئ «من كل عيب
خالص من كل كدر» (٦٠) لذا فان فاعله متمسك به لما له من قيمة
فهو «إن قصد بالأذى سر، وإن نكبته نكبة سر، وإن تعب فيما سلك
فيه سر، فهو في سرور متصل أبداً» (٦١) لما يتضمنه هذا العمل من
قيمة ذاتية مطلقة.

ينتج عن ارتباط العمل لله بالشواحب الأخروي دون الدنيوي، أن
يصير دعامة للحياة الفاضلة، فالإنسان الفاضل لديه اليقين بالجزاء
العادل، فهو سعيد وإن سيق الى السجن او قرع بالعصا، او جلد
بالبساط، او مات صلباً، أما من يتحلى بالفضائل من أجل الدنيا،
فقد لا يستمر على درب الفضيلة ، لأن اللذة، او المتعة تتحكم في

سلوكه.

٢- النية الطيبة :

يدرك ابن حزم مكانة «النية الطيبة» في تحقيق السعادة الانسانية التي تتمثل في طرد الهم، او الراحة النفسية، العقلية. يقول : «رأيت أكثر الناس الآ مَنَّ عصم الله تعالى وقليل ما هم، يتعجلون الشقاء لهم والتعب لأنفسهم في الدنيا، ويحتقبون عظيم الاثم الموجب للنار في الآخرة، بما لا يحظون معه بنفع اصلا من نيات خبيثة، يضبون عليها من تمنى الغلاء المهلك للناس وللصغار وَمَنَّ لا ذنب له وتمنى أشد البلاء كَمَنَّ يكرهونه، وقد علموا يقينا أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئا مما يتمنونه، او يوجب كونه، وأنهم لو صفوا نياتهم وحسنوها لتعجلوا الراحة (لأنفسهم) وتفرغوا بذلك لصالح امورهم». (٦٢)

ان صاحب النية الطيبة انسان حق، يتعاطف مع الناس من حوله «يألم لآلام الآخرين ليتحاشى ايلاهم.. (أو) يبذل وسعه لتخفيف الامهم، كما أن مَنَّ يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى، ان يعكر عليهم صفوهم، بل انه ليفكر جادا في انساها». (٦٣)

لقد اعتبر الرواقيون الموقف النفسي، الركن الأساسي في السعادة الانسانية التي تتوقف على الذات الانسانية، أكثر مما تتوقف عندهم على الظروف الخارجية المحيطة بالانسان. اذ «تُرى فقط من خلال الفعالية العقلية او الفضيلة». (٦٤) وترتبط بالارادة الانسانية التي تعمل في ذاتها كل خير، او شر. (٦٥) ان الأفعال الخارجية ليست حسنة او قبيحة في ذاتها، اذا ما فصلت عن الارادة العاقلة التي تحدثها، وبالتالي فإن «الخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية،

والشر ما يفعله مع سوء النية».(٦٦)

وواضح مما سبق ان تصور ابن حزم للسعادة الانسانية يكشف عن تأثر واضح بالفلسفة الرواقية وهو أمر لعبت حياته المضطربة دوراً كبيراً في تربيته، فالتنقل والاضطهاد جعلت من «السكينة» ذروة السعادة في نظره.

٣- السيطرة على الذات :

تتنازع الانسان قوى النفس المختلفة، فتنوس حياته بين قطبي الانجذاب والامتناع، مما يؤدي الى اضطرابه، وتكدير صفو سكينته، ومن هنا يدعو ابن حزم الى توطين النفس على اعتبار ما تكره، والامتناع عما تحب. ويقول : «وطّن نفسك على ما تكره، يقل همك اذا اتاك، ولم تستضر بتوطينك أولاً، ويعظم سرورك ويتضاعف، اذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته».(٦٧)

كما يدعو الى ان تكون حياة الانسان في اليقظة بمثل سكينة حياته في النوم لأن المرء «اذا نام.. خرج من الدنيا، ونسي كل سرور، وكل حزن، فلو رتب نفسه في يقظته، على ذلك ايضاً، لسعد السعادة التامة».(٦٨)

معلوم ان السيطرة على الذات والتحرر من سلطان الرغبات والحاجات من أبرز ما دعت اليه الرواقية، التي نادى بأن الطبيعة قد غرست فينا رغبات قوية في اشباع الحاجات الطبيعية من طعام وشراب، فاذا صار الانسان عبداً لهذه الحاجات، كثر همه، وللخلاص من هذا البؤس يدعوا الرواقيون الانسان الى التحلي بإرادة قوية لكبح جماح هذه «الرغبات والتطلعات والاتجاهات، لكي ينعم بالسلام، ويشعر بالسكينة والهدوء، فحينئذ فقط لن يتألم الانسان،

لأنه لن يهتم لفقد شيء، أو ضياع ثروة» (٦٩).

٤- دور العقل في تحقيق السعادة :

ان ادراك الانسان للحقيقة، يوسع من مجال الاختيار المتاح له ويبصر قوى النفس بحاجاتها، وبهذا فانه وسيلة هامة لطرد الهم الناتج عن سوء الاختيار، يقول ابن حزم : «لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به، الا انه يقطع بالمشغل عن الوسواس المضنية، ومطارد الآمال التي لا تفيد، غير الهم، وكفاية الافكار المؤلمة للنفس. لكان ذلك أعظم داع اليه» (٧٠). غير ان العقل لا يكتفي بالقدر السابق، بل يولد السعادة في الانسان نتيجة كشفه للأمور الخفية، (٧١) وازالته الهم الناتج عن غياب الحقائق عنه.

ان معرفة الانسان بالحقيقة تحرره من عبودية الهيجان والغضب والتخبط، فالمطلع على الحقائق يألم لما يلحقه من سوء، لكنه يظل ساكن النفس، مطمئناً يقول ابن حزم عن نفسه «قد عابني.. بعض من غاب عن معرفة الحقائق، اني لا آلم لتل ما نال مني.. أما أنا فإني إن قلت لا آلم لتل ما نال مني، لم أصدق.. لكني قد قصرت نفسي على أن لا اظهر لذلك غضباً، ولا تخبطاً، ولا تهيجاً» (٧٢).

ان السكينة الناتجة عن المعرفة عند ابن حزم، هي أبرز ما يتميز به الحكماء عند الروافيين، فالمعرفة التي عنده قد حررته من الأخطاء والعثرات، (٧٣) كما يتمتع بالسكينة والراحة النفسية، لأنه يعد خيارات الروح الأشياء الوحيدة القيّمة (٧٤) فيتحرر بالتالي من علائق الشهوة والحاجة. (٧٥)

٤ _ نظرية الفضيلة :

أ _ ماهيتها ووسائل اكتسابها :

عرّف ابن حزم الفضيلة على نحو ما فهمها أرسطو، فهي وسط «بين الافراط والتقصير، وكلا الطرفين مذموم» (٧٦)، كما انها «عادة» تتكون بتكرار السلوك المكتسب (٧٧) الذي «لا ينكر زواله عنه (أي انسان) بل هو ممكن وجود غيره ومثله» (٧٨)، الفضيلة اذن صفة مكتسبة تحصل بالتكرار، وهي ثمرة سيطرة النفس العاقلة، على النفس الشهوية، والغضبية.

يتحقق الفعل الفاضل من خلال طرق ثلاث : الأولى هي المعرفة. فكلما ازدادت معرفة الانسان ازداد فضيلة، اذ «لا يأتي الفضيلة مَنْ لم يتعلم العلم» (٧٩)، والعلم «يُعلمُ حسن الفضائل فيأتيها.. ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها.. (و) للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة» (٨٠).

ويرى ابن حزم ان الفضيلة قد تصدر عن العامي دون العالم، يقول : «رأيت مَنْ طالع العلوم، وعرف عهود الأنبياء _ عليهم السلام _ ووصايا الحكماء، وهو لا يتقدمه في خبث السيرة، وفساد العلانية، والسريرة شرار الخلق» (٨١)، ويفهم من هذا أن المعرفة، شرط ضروري للفعل الفاضل، لكنها ليست شرطاً كافياً. لقد ألح سقراط على ان المعرفة هي التي تجعل من الناس فضلاء، لأنها تبصر الانسان بما يختار وتجعل منه كائناً حراً، والسلوك الخيّر عنده هو ما كان ناتجاً عن وعي وادراك ومعرفة بماهية الشيء، والرذيلة صادرة عن الجهل، لأن الجهل يسوق الانسان الى أمر بعينه، فهو مصدر الجبر، ويصبح الناس

فضلاً، بتعليمهم وتشقيفهم. (٨٢)

وقد قسم أرسطو الفضائل الى صنفين: فكرية، وخلقية، أما الفكرية فتحصل بالتعلم وتحتاج الى الدربة والزمان لترسخ. يقول: الفضيلة «الفكرية كونها وتزيدها في أكثر الأمر يكون بالتعليم، ولذلك تحتاج الى دربة طويلة، ومدة من الزمان، والخلقية تكتسب من العادة». (٨٣)

أما الطريق الثانية فهي طريق الايمان، و«الايمان عقد وقول وعمل». (٨٤) انه اقتناع النفس بممارسة الفضيلة، واعلان منها لوسطها المحيط بها، عما تدين به، وعمل وهو تحقق ما كان في العقد والقول. يتجلى أثر الايمان في اكتساب الفضيلة في تسويغه العمل بحيث يؤدي بسهولة ويسر.

تلتقي الفلسفة مع الايمان في بناء الفضائل، يقول ابن حزم : «الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد.. وهذا نفسه لا غيره، هو الغرض في الشريعة». (٨٥)

اما الطريق الثالثة للفضيلة ، فهي التربية الالهية المتمثلة في حياة الأنبياء والرسل، وبعض الزهدة العاملين، والحكماء المميزين، فليست فضائلهم «الا صنع الله تعالى وحفظه». (٨٦)

أصول الفضائل :

تنتج الوسطية المميزة للفضيلة عن تعادل قوى العقل والشهوة، أو الغضب، لأن بينهما صراعاً، فاذا سيطر العقل صار الانسان

زاهداً، وإذا سيطرت الشهوة جعلت الانسان مجرداً من القيم الانسانية، غير متحل بالفضائل، ان الشهوة ليست شراً في ذاتها، بل تكون شراً عند غلبتها على النفس العاقلة، ومن هنا تكون «الفضائل مستحسنة مستثقلة، والرذائل مستقبحة مستخفة».(٨٧)

تتعلق بكل قوة من قوى النفس فضيلة ما. وينتج عن انسجام كل قوة مع فضيلتها فضيلة رابعة، وهي العدل. فالفضائل جميعها تتردد الى «أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجود».(٨٨)

ان اول القائلين بالأصول الأربعة للفضائل هو أفلاطون. وقد بنى نظريته، على تعريفه للنفس، واشتمالها على قوى ثلاث رئيسة، هي: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية، وان لكل قوة مطلوبات، فالقوة العاقلة تمتاز بحب الحكمة، والفلسفة والمعرفة، لتتمكن من التمييز بين الأشياء، فيزداد تبصرها بالخير وطرائقه، فيصبح ذو النفس العاقلة أكثر فضيلة وترتبط هذه النفس بالحكمة.(٨٩)

أما القوة الغضبية، فتتميز بالتزوع نحو الأفعال الصدامية من غلبة، وشجار وسيطرة، وإذا لم ترتدع، فانها تؤدي الى سيطرة العنف على صاحبها. أما فضيلتها فهي الشجاعة.(٩٠) وتنزع القوة الشهوية نحو المتع، والملذات وهي مرتبطة بالجسد، وحاجاته، والفضيلة التي ترتبط بها هي العفة، او الاعتدال.(٩١)

ينتج عن قيام كل نفس بعملها دون التعدي الى غيره فضيلة العدالة..(٩٢)

استفاد ابن حزم من نظرية افلاطون السابقة، وأقام عليها نظريته في الفضيلة، إذ جعل الفضائل مركبة من الفضائل الأربع الأساسية، فالفهم عنده مرادف للحكمة عند افلاطون، والعدل هو هو، أما النجدة فمرادفة للشجاعة والجلود للعفة.

ب _ أنواع الفضائل :

١- الفهم :

تتمثل فضيلة الفهم في المعرفة النظرية والعملية، أما المعرفة النظرية فهي فضيلة عقلية، تنير للمرء المشكلات، فيرى الصواب ظاهراً جلياً. (٩٣) ويكون ذلك بالتمييز، وإدراك حقائق الأمور، وتعرف الصواب، ويتبع هذا اتساع العلم وحسن الفهم عن الله بالامتثال لأمره، والسير على النهج الذي قرره.

أما المعرفة العملية فالتزام لحدود المعرفة العقلية، ومن هنا يُعد «الحكيم حكيماً على الحقيقة، لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل». (٩٤) وذلك بالتمسك بقيمة المعرفة المؤدية إلى الفضيلة، لا إلى مكسب دنيوي، أو فائدة عاجلة «فإحكام أمر الدنيا، والتودد إلى الناس، بما وافقهم وصلحت عليه حال المتودد من باطل أو غيره، أو عيب، أو ما عداه، والتحيل في انماء المال، ويُعد الصوت وتسبيب الجاه، بكل ما أمكن من معصية، ورذيلة فليس عقلاً». (٩٥)

تصير فضيلة الفهم كاملة، باتحاد شقيها فإن مَنْ «قوى تمييزه، واتسع علمه، وحسن عمله.. لا يتقدمه في هذه الوجوه، إلا الملائكة وخيار الناس». (٩٦)

٢_ الشجاعة او النجدة :

تتسم هذه الفضيلة بالتضحية، وهي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور، «فحد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين والحريم، وعن الجار المضطهد، وعن المستجير المظلوم، وعن الهزيمة ظلماً في المال، والعرض، وفي سائر سبل الحق، سواء قل من يعارض أو كثر».(٩٧) اما طرفاها فهما إما ايشار للموضوع على النفس في غير الموضع الصحيح، ويسمى هذا تهوراً، او ايشار الذات على الموضوع حيث يجب الدفاع عنه بالذات، ويسمى هذا جبناً، فالجبان هو الذي لا يدافع عن خاصته من نفسه وحريمه، وماله، فالتقصير «عن كل ما ذكرنا جبن وخور، وبذلها في عرض الدنيا، تهور وحمق».(٩٨) أما «المنع عن الحقوق والواجبات».(٩٩) فأسوأ من الجبن، او التهور، اذ هو سعي الى الفساد في الأرض.

٣_ العفة :

ترتبط بفرائض الانسان حاجات ضرورية وطبيعية، وأخرى طبيعية وليست بضرورية، وهي في الغالب لذیذة مستحبة، بحيث يرنو الانسان فيها الى التكرار، حتى تتشكل لديه العادة، وربما سيطرت عليه هذه العادة فأفسدته، وأفضل صور الأشباع، الاعتدال والوسطية، والافراط فيه رذيلة، والتقصير رذيلة، لأن الافراط في اشباع شهوة الغريزة يؤدي الى الاعتداء على أعراض الغير، فيسمى عهراً و«حد العفة أن تغض بصرك، وجميع جوارحك عن الأجسام التي لا تحل لك، فما عدا هذا فهو عهر».(١٠٠) اما التقصير عما يجب التمتع به، فإمساك «عما أحل الله

تعالى، فهو ضعف وعجز».(١٠١)

٤- العدل :

لفضيلة العدل - عند ابن حزم - أهمية تفوق غيرها من الفضائل وتنقسم الى فضيلة داخلية، وأخرى خارجية، وتتمثل الفضيلة الداخلية في انسجام وظائف النفس المختلفة التي عبر عنها «بالطبع على العدل» ومنّ اتصف بها كانت اعظم نعم الله عليه. ومنّ خلا منها كان مینوساً منه في اصلاح نفسه، اذ يعني هذا ان الفضائل الأساسية المتعلقة بقوى النفس غير منسجمة مع بعضها بعضاً، يقول ابن حزم : إن «أفضل نِعَمِ الله تعالى على العبد ان يطبعه على العدل وحبّه، وعلى الحق وإيشاره.. وأما مَنْ طبع على الجور واستسهاله، وعلى الظلم واستخفافه، فلييأس من أن يصلح نفسه، أو يُقومَ طباعه ابدأً، وليعلم انه لا يفلح في دين، ولا في خُلُقٍ محمود».(١٠٢)

لفضيلة العدل أهمية اجتماعية ايضاً، فالانسان يتميز بحرصه على ذاته، وسعيه من اجلها. ولأنه يعيش في مجتمع، فإن له حقوقاً وعليه واجبات «وحد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه».(١٠٣) اما الحرص على كسب الحق، ومنع الواجب فهو حد الجور.(١٠٤)

ينبه ابن حزم الى ما للعدل من قيمة في ذاته، فيقول : «العدل حصن يلجأ اليه كل خائف، وذلك انك ترى الظالم، وغير الظالم، اذا رأى مَنْ يريد ظلمه، دعا الى العدل، وأنكر الظلم حينئذ وذمه، ولا ترى أحداً يذم العدل، فمن كان العدل في طبعه، فهو ساكن في ذلك الحصن الحصين».(١٠٥)

٥- الجود :

اعتبر ابن حزم «الجود» من الفضائل الأساسية، وقد حدد أبعادها، المختلفة الذاتية أو الاجتماعية، والسلبية أو الإيجابية، أما حدها فبذل «الفضل كله في وجوه البر، وأفضل ذلك في الجار المحتاج، وذو الرحم الفقير، وذو النعمة الزاهية، والأحضر فاقة» (١٠٦).

إن أعلى درجات الجود هو الفضل، ويكون بتفضيل «الآخر» على الذات مع الحاجة إليه (١٠٧) والإيثار بذل «قوتك لمن هو أمس حاجة منك» (١٠٨).

أما منع الفضل من الوجوه السابقة، ف«داخل في البخل» (١٠٩) وهو الرذيلة المقابلة للجود، وأعلى درجاتها التقصير في الواجب، وأشدّها منع النفس والأهل عن القوت أو بعضه، فإن ذلك «تشن ورذالة، ومعصية» (١١٠).

يحرص ابن حزم على تخليص هذه الفضيلة من الادعاء والتفاخر والجزاء، فيقول : «أبذل فضل مالك وجاهك، لكل من سألَكَ أو لم يسألك، ولكل من احتاج اليك، وأمكنك نفعه، وإن لم يعتمدك بالرغبة، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل» (١١١).

ويجب أن يكون الجود بمال الجواد، وإن لا يكون حقاً مفروضاً عليه ، لأن مَنْ يسخو بمال ليس له، فإن فعله «ظلم مكرر» (١١٢)، يعتدي فيه على مالكي المال وعلى آخذه، حيث أخذه من غير وجه حق، ووضع من أجل منفعة. ويُعد صوت. والفاعل لهذا «يستحق الذم جزاء ذلك لا الحمد» (١١٣)، أما إذا كان ما فعله حقاً مفروضاً، فهو واجب و«منع الواجبات حرام» (١١٤).

(الفضائل المركبة)

٦- الوفاء

تتركب هذه الفضيلة من فضائل عدة، أهمها : «العدل، والجود، والنجدة». (١١٥) فالوفا عادل لأنه يعطي من نفسه الواجب، اذ اخذ الحق، وهو يدرك ان «من الجور الا يقارض مَنْ وثق به او مَنْ أحسن اليه». (١١٦)

تبرز أهمية فضيلة الوفاء في تمسك الانسان، وحرصه على عدم اذاعة أسرار الغير، او عدم الوفاء بحقوقهم واماناتهم. (١١٧) حين تتغير العلاقة مع اصحاب الأسرار والأمانات، ونتيجة هذا الوفاء، يحصل الوفا السعادة المتشكلة في «صفاء النيات.. (واحتواء) فضائل الأبرار، وسجايا الفضلاء». (١١٨)

ان الوفاء جود ونجدة، فإن الوفا قد أدرك الحق ففعله، وتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء، وتتضح هذه الفضيلة في علاقة المحبين مع بعضهم بعضاً، ولها مراتب ثلاث : الأولى، وفاء الانسان لمن يفي له. (١١٩) والثانية وفاؤه لمن غدر به، ويحتاج الوفاء الى النجدة، لأنه «خطة لا يطيقها الا جَلَدٌ قَوِي واسع الصدر، حر النفس، عظيم الحلم، جليل الصبر، حصيف العقل، ماجد الخلق، سالم النية». (١٢٠) أما المرتبة الثالثة فهي «الوفاء مع اليأس البات بعد حلول الهنايا، وفجاءات المنون». (١٢١)

٧- الغيرة :

ان «الغيرة» خلق فاضل، مغرور في الشعور والوجدان، محاماة عن الأعراض، فهو سياج داخلي يشعر المرء بضرورة حماية حريمه

وأحبائه. وتدعو هذه الفضيلة الى العفة، وترتبط بالحب قد اذا ارتفعت
الغيرة، فأيقن بارتفاع المحبة». (١٢٢)
و«الغيرة خلق فاضل متركب من النجدة والعدل، لأن من عدل
كره ان يتعدى الى حرمة غيره، وأن يتعدى غيره الى حرمة، ومن
كانت النجدة طبعاً له، وحدثت فيه عزة ومن العزة تحدث الآنفة من
الاهتضام». (١٢٣)

٨ — عزة النفس :

تعد هذه الفضيلة مزيجاً من الفضائل الانسانية كلها، انها «صفة
فاضلة متركبة من النجدة، والجود، والعدل، والفهم.. (فصاحبها) قد
فهم قلة الفائدة في استعمال ضدها، فاستعملها، وكانت فيه نجدة،
انتجت له عزة نفس فتنزهه، وكانت فيه طبيعة سخاوة نفس، فلم يهتم
لما فاتته وكانت فيه طبيعة عدل حببت اليه القناعة، وقلة
الطمع». (١٢٤) لأنه أدرك أن الطمع، سبب كل رذيلة، فارتفع بنفسه
عن التذني، الى ما يرذل نفسه، ويحتاج هذا الأمر منه الى الصبر،
والمغالبة، وينتهي به الى نزاهة النفس. (١٢٥)

٩ — الصدق :

للصدق معنيان : نظري وخلقى، أما النظري فهو «الاخبار عن
الشيء بما هو عليه». (١٢٦) وأما الصدق الخلقي فإنه «مركب من
العدل والنجدة». (١٢٧) فالانسان الصادق عادل في وضع الشيء في
نصابه، حتى لو تعلق ضرر الصدق به، وهو شجاع في أدائه الواجب
وتقديم مصلحة غيره على مصلحته، وتتولد من الصدق فضيلة

المراقبة، والوعي.

ب _ الشر :

أ (الشر الأقصى :

إذا كان «طرد الهم» أسمى غاية يسعى اليها الانسان، فإن هذا الهم، هو أعظم شر يسعى الانسان الى الخلاص منه، وعلة الشر هي «الطمع» وهو خُلُقٌ ذميم، لما يؤدي اليه من نتائج. «فالطمع سبب الى كل هم.. (سواء) في الأموال (أو) الأحوال».(١٢٨)
تتركب رذيلة الطمع من الصفات المضادة للفضائل الأربع الرئيسية : النجدة، والجود والعدل، والفهم. و«هي الجبن، والشح، والجور، والجهل».(١٢٩)

لقد بين الفارابي من قبل أن الشر ضريان : شر يقابل الشقاء المقابل للسعادة، وشر ناتج عن كل ما يوصل الى هذه الدرجة.(١٣٠)
ويتفق ابن حزم في تعريفه للشر مع هذا التعريف «فالهم» عنده هو المقابل للسعادة، أما الوسيلة المؤدية اليه فهي «الطمع».

ب) الرذائل :

هي الأفعال الناتجة عن انحراف القوى النفسانية، عن الكمال والسلامة لسيطرة احدى قوى النفس، فإذا انحرفت القوة الغضبية عن فضيلتها، أدى ذلك الى التهور، والجبن وإذا انحرفت القوة الشهوية عن فضيلتها العفة، أدى ذلك الى الشر، أو الامتناع عن الحق المملوك، وهكذا تنجم الرذائل عن انحرافات النفس، وأصولها أربعة : وهي الشح، والجبن، والجور والجهل.

(١) الكذب :

يعترف ابن حزم الكذب بأنه «الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه» (١٣١) تشويها للحقائق ووضعا للأشياء في غير مواضعها.

الكذب لفظ عام يعم كل انكار للحقائق، فمن أنكر الله تعالى فهو كاذب، والمخبر عن الحقيقة بغير ما هي عليه كاذب، والقائم بالعمل على غير ما يجب كاذب. يقول ابن حزم : «لا شيء أقبح من الكذب.. (لأن) الكذب جنس، والكفر نوع تحته» (١٣٢)

تتركب رذيلة الكذب من ثلاث رذائل هي : «الجور، والجبن، والجهل، لأن الجبن يولد مهانة النفس، والكذاب مهين النفس، بعيد عن عزتها المحمودة» (١٣٣) والكذاب ظالم لأنه تعدى فيما يخبر به إلى وجه ليس ينبغي له الإخبار عنه، فهو قد تعدى التجاوز عن الحق. وهو جبان، لأن كذبه تغطيته لعجزه وخوره، وفناء صفات نفسه الغضبية، الحامية لخصوصياته المدافعة، عن أن يتعدى عليه، وجاهل لأنه لا يدرك حقائق الأشياء.

الكذب، على العموم، من أقبح الصفات، لأنه يؤدي إلى إيقاع الضرر، ومن ثم فإن الأولى بالإنسان أن يسعى إلى الصدق، لما فيه من خير، وما يؤدي إليه من سعادة، غير أن الكذب قد يؤدي في بعض الأحيان إلى نفع، أكبر مما يؤدي إليه الصدق، وقد يدفع رذيلة أعظم من الرذيلة التي يتسبب بها.

ميز ابن حزم بين الكذب «المباح» والكذب اللا أخلاقي. وقد حدد الكذب المباح في أربع صور :

١- «كذب الرجل على امرأته لاصلاحها» (١٣٤) وفيما يراضيها به» (١٣٥) ولا يؤدي الكذب في هذه الحالة إلى ضرر ما، بل تبني عليه سعادة أسرة وحفظها من الهموم. وفي هذا مؤشر على حرص ابن

حزم على بناء الأسرة.

٢- «كذب الحامى لظلم من سلطان جائر، خوف قتله، وسلبه ماله ظلماً» (١٣٦)، ان الظلم رذيلة، ومن ثم فإنه يجب حماية النفس، والغير من الوقوع فيها، فاذا استطاع الانسان ردع الظلم بما لا ضرر فيه لأحد، فإن الكذب يكون مقبولا لأنه غير مؤذٍ، مع انه إخبار عن الشيء بما ليس عليه.

٣- «الكذب في الحرب» (١٣٧) وهو ما يوصل به الى ضرر أهل الشر، والبغي» (١٣٨).

٤- «الكذب من أجل إصلاح ذات البين» (١٣٩) بأن «يعكس خيراً او يجحد شراً» (١٤٠)، فالمجتمع محتاج الى الطمأنينة والأمن، ولا يكون ذلك الا بالحد من الخصومات.

إذا حللنا «الكذب» في ضوء الحديث المشهور «لا ضرر ولا ضرار» (١٤١) فإنه يعني ان الكذب أحد الطرق التي يقع بها الضرر، ويكون ذلك بثلاثة طرق : الأول : ان الضرر نفسه منتف في الشرع، وادخال الضرر بغير حق، منتف كذلك، والثاني ايقاع الضرر على الغير بما ينتفع به موقفةً (١٤٢) واما الضرار وهو الوجه الثالث، فهو «أن يُدخل على غيره ضرراً بلا منفعة له به. كمن منع ما لا يضره ويتضرر به الممنوع» (١٤٣).

واضح من هذا أن الكذب يأخذ حكمه الخلقي من الحكم المقرر لنتيجته المتمثلة، بإيقاع الضرر، بما لا فائدة فيه. أما اذا أخذ جانب النفع في الكذب بأن لا يقع به الضرر وان يُنتفع به، فإنه يكون فعلاً خلقياً.

(٢) النميمة :

النميمة ضرب متعمد من الكذب، وتعد بمثابة الصورة المتطرفة من تلك الرذيلة، اذ يدرك فاعلها ما تؤدي اليه من فتنة وتشويه للحقائق. وتنشأ من «تنن الأصل ورداءة الطبع، وفساد الطبع (كذا)، وخبث النشأة» (١٤٤)

للنميمة آثار سلبية على المستويين، الفردي والاجتماعي، فهي من جهة أولى سلوك يرتبط بدوافع لا أخلاقية، ويرمي الى تحقيق نفع او ايقاع ضرر، وقد تؤدي الى سفك الدماء، وهتك الأستار، أما على المستوى الاجتماعي فالنميمة تزعزع الممالك، وتنقض الأمم. يقول ابن حزم : «ما هلكت الدول، ولا انتقضت الممالك، ولا سفكت الدماء ظلماً، ولا هُتكت الأستار بغير النمام والكذب، ولا أكدت البغضاء الا بهما» (١٤٥)

(٣) الحرص :

تعد هذه الرذيلة حلقة تصل بين رذائل عظيمة، وجوهرها تتعلق بالأشياء. وسيطرة الحاجات على قوى النفس، ويتعارض هذا مع مفهوم ابن حزم للسعادة، باعتبارها حالة من الاستقلال والتحرر عن الأشياء، وتوطين للنفس على ذلك. (١٤٦) والحرص ناتج عن «الطمع والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور، والشح والجهل» (١٤٧) فالطمع يقصد الى حيازة كل شيء، مما يؤدي الى الهم والذل ومهانة النفس، والحسد تمنى زوال النعم عن الغير، وهذا دليل على شدة سيطرة الشر. ان الحرص بذرة لشرور «ورذائل عظيمة منها : الذل، والسرقه،

والغضب، والزنى والقتل، والعشق، والهم بالفقر، والمسئلة لما بأيدي الناس.. لأن الحرص هو اظهار ما استكن في النفس من الطمع» (١٤٨)

(٣) التربية الخلقية :

طبع أم تطبع..؟

يعترف ابن حزم بوجود أخلاق في الانسان، تزيد أو تنقص بالتطبع (١٤٩) ويعرف الطبع بأنه «قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه» (١٥٠) انه القدرة، أي «ان يكون ممكنا له التصرف في العلوم والصناعات، إن لم يعترضه آفة» (١٥١)

وينبذ ابن حزم الى ان ما تبنيه التربية الخلقية من أخلاق في الانسان، يفوق مسلك الانسان الخير بالطبع، فالانسان بطبعه لا يميز بين الأخلاق الفاسدة، والأخلاق الحسنة وهو يعتاد ما هو عليه، فيوشك ان يقع في ضده، أما من غالب طبعه الفاسد، وتحول الى افعال الفضيلة، فقد دل بهذا على قوة عقله، وفضل عنايته، مما أوصله الى هذه الدرجة. يقول ابن حزم : «لا عيب على من مال بطبعه الى بعض القبائح، ولو أنه اشد العيوب وأعظمها.. بل يكاد يكون أحسن ممن أعانه طبعه على الفضائل، ولا تكون مغالبة الطبع الفاسد. الا عن قوة عقل فاضل» (١٥٢) استطاع ادراك الفرق، بين الرذيلة والفضيلة، فغالب الأولى من أجل الثانية، فبالتربية يصير الانسان فاضلاً.

ويُبرز ابن حزم أهمية القدوة أعني الاحتذاء بالأنموذج، الرسول صلى الله عليه وسلم (١٥٣) كما يُبرز أهمية العادة في حصول الفضائل، فالعادات تسهل فعل الخير والشر، لما للعادة من تأثير،

باعتبارها مسلكاً مكتسباً. (١٥٤)

أثر الخبرات الطفولية في الحياة الخلقية :

تتضافر عدة عوامل في توجيه الانسان منذ الطفولة، نحو العمل بمقتضيات العقل او الشهوة، قال ابن حزم : «قد علمنا ان الله عز وجل ركب في الانسان طبيعتين متضادتين : أحدهما لا تشير الا بخير، ولا تحض الا على حسن.. وهي العقل، وقائدها العدل. والثانية ضد لها، لا تشير الا الى الشهوات.. وهي النفس وقائدها الشهوة». (١٥٥)

يُعطي ابن حزم للبيئة الأولى للطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية، وذلك بفعل محاكاته لما يجده من حوله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. ويبقى لهذه التجربة أثرها الكبير الذي يضاهي الطبع. ولقد اخبرنا ابن حزم عن نفسه، أنه أحب جارية شقراء الشعر، في صباه، فما استحسن «منذ ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو انه على الشمس او على صورة الحسن نفسه». (١٥٦) ويقول : إنه يجد ذلك في أصل تركيبه، بحيث أنه لم تعد تتطاوله نفسه على غيره. أما السبب في هذا فيرجع الى أن والده لم يكن يستحسن الا شقراوات الشعر فاستكثر منهن، واعتاد ابن حزم رؤيتهن في المنزل الذي عاش فيه.

يدعو ابن حزم الوالدين الى الاهتمام بتربية الأطفال من سن الخامسة. قال : «الواجب على من ساس صغار ولدانه وغيرهم، ان يبدأ منذ أول اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به وقوتهم على رجوع الجواب _ وذلك يكون في خمس سنين، او نحوها من مولد الصبي». (١٥٧)

فيحافظوا عليهم من سماع الكفر، و«ترك الصلاة (أو) الأكل في رمضان (أو) شرب الخمر والانس إليها» (١٥٨)، لأنه «يسهل عليهما شرائع الكفر» (١٥٩) وفي ذلك اعتياد الطفل على الباطل، وفي هذا تسهيل للردائل.

كما يجب ان يدرّب الصغار ويعلموا شرائع من الصلاة والصوم (١٦٠) وهذا فرض على الاب تجاه ابنه، لأن الدين يؤدي الى «اصلاح الأخلاق النفسية، وإيجاب التزام حسنها، كالعدل والجود، والعفة، والصدق، والنجدة.. واجتناب سيئها» (١٦١) وفي «اصلاح النفس ومداواتها من فسادها.. مداواة الجسد واصلاحه» (١٦٢)

في هذه السن تبدأ مرحلة التلقي عن الشيوخ والمعلمين، فيعطي الأطفال أول درس خلقي مع الدربة في الخط، وهو أن لا يتزيدوا في حسن الخط، لأن في ذلك داع «للتعلق بالسلطان» (١٦٣) فيفني دهره، إما في ظلم الناس، وإما في تسويد القراطيس، بتواقيع بعيدة عن الحق، مشحونة بالكذب والباطل، فيضيع زمانه باطلا، وتخسر صفقته» (١٦٤)

يتعرض الطفل في هذه المرحلة، الى كثير من العوامل المؤثرة في تطوره الخلقي، ومن أهمها نوعية العلوم التي يتلقاها، والمعلم الذي يدرسه، والطلاب الذين يدرس معهم. اما المعلم فيجب ان يتحلى بخصال عديدة : أهمها ان يكون ناصحاً في صناعته، ملماً بعلمه، لا يرضى بالغش والتمويه (١٦٥) وان يكون متحمساً ذا حساسية للقيم الخلقية.

يُبصر الطالب في هذه المرحلة ايضاً، بشروط طلب العلم، ومنها ان لا يطلبه «ليفخر او ليمدح به، او ليكتسب به مالا او جاهاً» (١٦٦) بل «يطلبه لينتفع به.. وينتفع به غير في داره العاجلة وداره الآجلة» (١٦٧)

كما ينبه الطالب الى ضرورة التحلي بصفات منها أن لا يذم من العلوم، أو يعجب بما علم، ولا يحسد من فوقه حسداً يؤديه الى تنقيصه، وأن لا يحقر من فوقه، ولا يكتم علمه، ولا يتكلم فيما لا يعلم، وإن يستخدم تقوى الله في سره وجهره. (١٦٨) وأن يتحلى بالموضوعية وعدم التقول على الغير، وبخاصة الخصم في مناظرة. (١٦٩) تؤدي هذه العوامل التربوية الى اهتمام الطالب بكل شيء، اهتمام من يوازن بين العلوم، مدركاً أهمية طلبها، فيوسع من دائرة مدركاته، ويتحرر عقله من التقليد المرذول.

وقف ابن حزم موقفاً صارماً من التقليد، باعتباره تبعية تنم عن عدم تبصر، فهو انكار للعقل، وقبول بغير برهان (١٧٠) وسير على مقتضى الإلف والعادة غير الواعية. التقليد، كما يقول ابن حزم : «هو اعتقاد الشيء لأن فلاناً قاله، مما لم يقم على صحة قوله برهان» (١٧١) لذلك فإن التقليد وسيلة من وسائل اكتساب الرذائل، وجحد الفضائل، فهو انكار للعقل الذي تبنى به الحياة الخلقية، وتنبع الآثار السلبية للتقليد من اعتقاد المقلد أن القدوة التي يسير على نهجه فاضل مصيب في كل ما يأتيه، إما لقربة تربطه معه، أو لاعتقاده صوابه، وقدسية سيرته، يقول : «إياك وتقليد الآباء، فقد ذم الله عز وجل ذلك، ولو كان محموداً لعذر من وجد أباه زناة أو سراقاً، أو على بعض الخلال التي هي أخبث مما ذكرنا في أن يقتدى بهم، وإياك والاعتزاز بكثرة صواب الواحد، وتقبل قوله واحدة، بلا برهان، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أبين، وأوضح في كثير مما أصاب فيه». (١٧٢)

وسائل التربية الخلقية :

تحتاج التربية الخلقية الى وسائل، لتحقيق الغايات الخلقية التي تسعى اليها وأهمها ما يلي :

١- التعليم :

يرى ابن حزم ان العلم من بين وسائل التربية، أكثرها تأثيراً، لأنه يبصر الانسان بالفضائل وينفرد من الرذائل(١٧٣) وبهذا تصير التربية الوسيلة الفعالة لترسيخ الخلق، وجعل السلوك الفاضل احدى العادات التي «تسهل الخير والشر».(١٧٤)

وضع ابن حزم برنامجاً دراسياً (١٧٥) متكاملاً للعلوم، ينظر فيه الى العلم ضمن الاطار الديني - الأخلاقي، فقبل بعض العلوم، ورفض بعضها الآخر، على اساس أن «أجلّ العلوم ما قريب من خالقك.. وما أعانك على الوصول الى رضا».(١٧٦)

اول العلوم التي يجب الاهتمام بها بعد الدين، هو ما يعتمد عليه الدين، أعني علم اللغة، وقد قبله ابن حزم، ولكنه توقف عند الشعر، واعتبره من الأكاذيب.(١٧٧) الا «الأشعار التي فيها الحكم والخير.. (فاتها) نعم العون على تنبيه النفس».(١٧٨) وما عدا ذلك فمرفوض(١٧٩) وهو أربعة ضروب :

الاول : الأغزال والرفيق. فان هذا الضرب من دواعي نصرة النفس الشهوية وتهيجها مما يؤدي الى الاقبال «على الصبابة.. والفتنة وتحض على الفتوة وتصرف النفس الى الخلاعة واللذات».(١٨٠) ويحذر ابن حزم من قول الشعر، في المذكر خاصة، لأنه اتلاف الحق

في «الوجوه المذمومة، وإخلاق العرض وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات، وينقض بُنية المراء الرائض لنفسه.. فيُسهل القسوف ويهون المعاصي».(١٨١)

الثاني _ شعر التصعلك والحروب : والانسان يشار من سماعه، فيولد في طبيعته تقليد ما سمع، فيرد المخاطر، والأجدر بالمراء الابتعاد عنها. يقول ابن حزم : «ان هذه الأشعار تثير النفوس، وتهيج الطبيعة، وتسهل على المراء موارد التلف في غير حق، وربما أدته الى هلاك نفسه، في غير حق، وإلى خسارة الدنيا مع اثاره القتن وتهوين الجنايات والأحوال الشنيعة، والشره الى الظلم، وسفك الدماء».(١٨٢)

الثالث _ اشعار التغرب وصفات الصحارى _ ولا فائدة منها لأنها لا تفيد الا من يعايشها وروايتها «تسهل التحول والتغرب وتنشئ المراء فيما صعب عليه التخلص منه».(١٨٣) والانسان مندوب في الدنيا لاقامة الحق من أجل الآخرة.

الرابع _ شعر الهجاء _ وهو أسوأ ضروب الشعر، اذ يؤدي الى ان يقذف الناس بعضهم بعضاً، مما يشعل الفتن، والضغائن، والاحن، والشور، الأمر الذي ينتهي بتفكك المجتمع. يقول ابن حزم «هذا الضرب افسد الضروب لطالبه، فانه يهون على المراء الكون في حالة أهل السفه.. (مِنْ) تمزيق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حُرْم الآباء والأمهات».(١٨٤)

اما التاريخ فيدعو ابن حزم الى دراسته لما فيه من الفائدة الأخلاقية، اذ يشتمل على الوعظ والردع، والتمثيل بالحادثة، والعظة من القصة.. ويتقبل بنفس راضية لسهولة أسلوبه، وواقعية حوادثه، ويكون ذلك بالاطلاع «على فناء الممالك.. وخراب البلاد المعمورة.. وتقلب الدنيا بأهلها، وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس وظلموا

الناس، واستكثروا من الأموال والجيوش، والعُدَد، ليستديموها لهم، ولأعقابهم فما دامت لهم» (١٨٥). ولم يبق سوى سيرهم الحسنة، أو السيئة، فيحدث عند المطالعين لهذا العلم «زهد وقلة رغبة» (١٨٦) في الباطل، إذ يطلع الواحد منهم على «حمد المتقين الاخير للفضائل، فيرغب فيها، ويسمع ذمهم للردائل فيكرهها» (١٨٧).

٢_ الاقتداء او التربية بالانموذج

الاقتداء محاولة التشبه بمن يملكون افضل الخصال الاخلاقية، وأول اقتداء يمكن ان يؤثر في الحدث، تقليده لوالديه في البيت، ولعلمه في التعليم، او لأترابه في مكان تجمعهم، لذلك فالأقتداء الأول ناتج عن ملازمة المقتدى به، مما يؤدي الى التأثير فيفعل المقتدي الأفعال نفسها، عن وعي او غير وعي. اما عن وعي فلائه يدرك أن القدوة محل اكبار، فيسعى للتقليد، وأما عن غير وعي، فلائه يجد ذاته يقلد بفعل الملازمة والجوار.

قد تكون القدوة مباشرة، فان من أراد «طلب الفضائل لم يساير الا أهلها، ولم يرافق في تلك الطريق، الا أكرم صديق، من أهل المؤاساة والبر والصدق، وحسن العشرة والصبر، والوفاء، والأمانة» (١٨٨).

وقد تكون القدوة غير مباشرة ومثلها محاكاة السابقين من الصالحين بعد مطالعة أقوالهم (١٨٩) وأبرز صورها الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، لتكامل أخلاقه وشمولها، اما تكاملها فيتبدى في توحيدها بين النظر والعمل، وأما شمولها فقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم في شخصه كل الصفات الاخلاقية من حلم، وشجاعة، وعدل وعفاف، وسخاء وحياء، وتواضع.. (١٩٠).

ومن ثم فإن الاقتداء به يؤدي الى اكتساب افضل الصفات الخلقية في الدنيا، والى الفوز في الآخرة، يقول ابن حزم : «من اراد خير الآخرة وحكمة الدنيا، وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه». (١٩١)

٣- الترغيب والترهيب أو الشواب والعقاب :

تشتمل نفس الانسان العاقل على القوى الشهوية والغضبية، والأولى مرتبطة باللذة والثانية مرتبطة بالخوف، والاندفاع «والآخرة» أهم وسائل الترغيب والترهيب، اذ يؤكد ابن حزم : «ان الجنة حق، وأنها دار نعيم أبداً لا تفنى، ولا يفنى أهلها.. وأن النار حق، وأنها عذاب أبداً لا يفنى أهلها أبداً بلا نهاية». (١٩٢) ومن هنا يسعى الانسان الى تجنب الشر خوف النار، واكتساب الفضائل، والسلوك الخير طمعاً في النعيم، وبذلك فالجنة والنار أكبر رادع للنفس عن الظلم، والانكباب على اللذائذ والجري مع الهوى.

لكن الانسان اذا ضل، فان هناك وسيلة خلقية يتدارك بها سوء فعله، وهي «التوبة النصوح على حقها وشروطها». (١٩٣) وتكون (هذه) بالاقلاع والندم، والاستغفار وترك المعادة بفعله، واضمار ان لا يعود بنيتة». (١٩٤) وبهذه الوسيلة «يجد ربه قريباً.. قابلاً له اذا نزع اليه، غافراً لما قد سلف من ذنوبه». (١٩٥)

اعتبر مسكويه الشريعة الاداة «التي تقوم الاحداث وتعودهم الافعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل». (١٩٦) وذكر من بين وسائل التربية الترغيب او الترغيب، يقول : «وعلى الوالدين اخذهم بها (أي الشريعة) وبسائر الآداب الجميلة بضروب

السياسات من الضُروب، اذا دعت اليه الحاجة، او بالتوبيخات ان صدتهم، او الأطماع في الكرامات او غيرها، مما يميلون اليه من الراحة او يحذرونه من العقوبات».(١٩٧)

٤- الضمير :

تكمن اهمية التربية في تكوين «الضمير» ويقابله في الاسلام «التقوى» وهو تعبير عن يقظة النفس. وأول سبل يقظة الحس الاعتراف بالخطأ، والاستغفار منه، وتصفية النفس بالندم على ما حصل، والتنبه الى ما يأتي. يقول ابن حزم : «اعترفوا بينكم وبين ربكم بما تعملونه، بخلاف ما تعلمونه، واستغفروا الله تعالى منه دون ان تعلنوا بذكر فاحشة وقعت منكم».(١٩٨)

ان ادراك الخطأ والاعتراف به مدعاة للتخلص منه، اما انكاره والمكابرة فيه فادعى للاستمرار فيه، و«طوبى لمن علم من عيوب نفسه، أكثر مما يعلم الناس منها».(١٩٩) لأن من «تعام العدل، ورياضة النفس، والتصرف بأزمة الحقائق.. الاقرار..».(٢٠٠) بهذه العيوب.

ومن سبل يقظة النفس تلمس العيوب بتذكير العقل النفس دوماً «بما يعرفه من عيوبها حتى.. (يذهب) كله.. (ولا) يبقى له.. أثر..».(٢٠١) ويؤدي هذا الى تربية النفس على التواضع والتخلص من العجب، والابتعاد عن الرياء وقمع النفس وعدم طغيانها.(٢٠٢)

اما أهم السبل : فهي استشعار مراقبة الله للإنسان فلا يفعل — عندئذ — الا ما يستطيع اعلانه للناس. ويستدعي هذا ان تتطابق أفعاله مع فكره، ومما يساعد على تلازم افعال الجوارح وخطرات القلب «الاستكثار من.. أعمال الخير.. ومن تلاوة القرآن».(٢٠٣)

والمواظبة على صلاة الفرض في الجماعة(٢٠٤). واحسان الظن بالله.(٢٠٥)

ومما يرتبط باستشعار مراقبة الله للانسان محاسبة النفس لانها أداة يستخدمها الفرد ليكبح جماح النفس وشهواتها. فيسوسها بالذرية والمحاسبة، والتفكير، وتحتاج النفس الى الاستمرار في هذه الرياضة لأن متطلباتها مستمرة فإن «النفس وان سجنّت لم يؤمن شرها».(٢٠٦) ومن هنا يقول ابن حزم : «لتكن رغبتك في أن تكون محقاً عالماً عاملاً غالباً في الحقيقة _ وان سميت مبطلاً جاهلاً، أحمق مغلوباً _ أكثر من رغبتك في ان تسمى محقاً عالماً غالباً، وأنت في الحقيقة، مبطل جاهل، أحمق مغلوب، بل لا ترغب في هذا اصلاً وعادة وأكرهه».(٢٠٧)

محاورة النفس بالعيوب التي فيها وسيلة هامة اذن للتخلص من العيوب، لا سيما وان العُجب مصدر عيوب النفس الكثيرة، فاذا اعجب الانسان بعقله وماله، وعلمه، وعمله وشجاعته، أنساه ذلك عيوب نفسه.(٢٠٨) اما اذا «استحققت عيوبك ففكر فيها لو ظهرت الى الناس وتمثل اطلاعهم عليها، فحينئذ تخجل».(٢٠٩) ويستطيع المرء معرفة حقيقة ذاته، بأن يضع نفسه مكان الآخرين ، فانه حين «يتوهم نفسه مكان خصمه، فإنه يلوح له وجه تعسفه».(٢١٠)

أهداف التربية :

ترمي التربية الخلقية عند ابن حزم الى تحقيق هدفين أساسيين. الأول : بناء حياة أخلاقية عالية، بتحقيق انسانية الانسان، والسمو بقوة النفس الانسانية الى المراتب العليا. أما الهدف الثاني فهو الفوز بالجنة في الآخرة وهو السعادة الحقيقية.

هوامش الفصل الرابع :

- ١- الأحكام في أصول الأحكام ج١، ص ٢٨.
- ٢- انظر : الفصل الثالث : مبحث البعد الميتافيزيقي لحرية الإرادة الانسانية.
- ٣- رسائل ابن حزم : رسالة التقريب لحد المنطق، ج٣ ص ٣١٦ - ٣١٧.
- ٤- ابن حزم : الأصول والفروع ص ١٤٩.
- ٥- الفصل في الملل والنحل ج٥ ص ١٢٥.
- ٦- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥٧.
- ٧- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٠.
- ٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٤.
- ٩- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٤١٢، والأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٠.
- ١٠- انظر اثر العلم والمعرفة في بناء السعادة ١٢٨ و ص ١٣٢ من هذا الفصل.
- ١١- ابن حزم : الأصول والفروع ص ٩٤.
- ١٢- د. سحبان خليفات : «الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند ابي العلاء المعري» مجلة الدراسات، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، (١٩٨٥) ص ٥٧.
- ١٣- ابن حزم : الأصول والفروع ص ٩٤.
- ١٤- انظر : الأخلاق والسير ص ١٨ و ص ٦٧.
- ١٥- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٦.
- ١٦- الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.
- ١٧- الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.
- ١٨- يقول ابن حزم : «لا يمكن البتة اصلاح النفس «بالفلسفة» دون النبوة».
- رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.
- ١٩- رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.
- ٢٠- سنتحدث عن ذلك في مبحث الخير والشر، انظر الخير في ذاته، ص ١٢٤.

وانظر كذلك الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٥٦.

٢١- ابن حزم : الأخلاق والسير، ٨٦.

٢٢- رسائل ابن حزم ج ٣ ص ١٣٤.

٢٣- رسائل ابن حزم ج ٣ ص ١٣٤.

٢٤- رسائل ابن حزم ج ٣ ص ١٣٤.

٢٥- ان هذا لا يعني ان كل ما جاء في الشريعة لا يكون مستحسناً في العقل، بل كل ما جاء في الشريعة مستحسن في العقل. وكل ما استقيحته الشريعة، استقيحه العقل.

قال ابن حزم : «ولم ننكر أن الشريعة لا تُحسنُ الا ما حسنت العقل، ولا تقبح الا ما قبحت :» (الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٥٧) بل القضية تدور حول الوصول الى ماهية النفع او الضرر واقرار هذه الأحكام.

٢٦- الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٥٦.

٢٧- الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٢.

٢٨- الحارث المحاسبى : العقل وفهم القرآن، ص ٢٠٢.

٢٩- الحارث المحاسبى : العقل وفهم القرآن ص ٢٠٣.

٣٠- المصدر السابق، ص ٢٠٨.

٣١- المصدر السابق، ص ٢١٠.

٣٢- المصدر السابق ص ٢١١.

٣٣- قال ابن حزم : «قد سقى الله تعالى خلقه، لكل شيء في العالم حسناً، فهو كله من الله تعالى حسن». (الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٦٦). وقال : «انه تعالى خلق فساد الدماغ، والجنون المتولد منه، والجذام والعمى والصمم، والفالج والحدبة والادرة، وكل هذا من خلق الله تعالى له حسن». (الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٦٧).

٣٤- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ١٠١ وص ٦٦.

٣٥- المصدر السابق، ص ١٠١ وص ٦٦ وص ١٠٥.

- ٣٦- المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٣٧- المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٣٨- قال ابن حزم : الخير أو الحسن هو «ما ساء الله تعالى حسناً.. وفاعله محسن» الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٦٦.
- ٣٩- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.
- ٤٠- المصدر السابق ص ٤.
- ٤١- المصدر السابق، ص ٦ - ٧.
- ٤٢- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي رسائل فلسفة : منشورات الأفاق الجديدة، بيروت ط٥ ١٩٨٢م ص ١٤٨.
- ٤٣- المصدر السابق، ١٥٣.
- 44 - R.D. Hicks: Stoic and Epecurean, London, Longmans Green and Co. 1910 P. 167.
- ٤٥- سذجويك : المجلد في تاريخ علم الأخلاق : ترجمة د. توفيق الطويل وعبدالحميد حمدي ط١ ١٩٤٩م. دار نشر الثقافة بالاسكندرية، ج١، ص ١٧٤ ويشار اليه، سذجويك : المجلد.
- ٤٦- المصدر السابق، ص ٨٧. و Hicks : Stoic... p. 167
- ٤٧- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٦.
- ٤٨- المصدر السابق ص ٥.
- ٤٩- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.
- ٥٠- سذجويك : المجلد ج١ ص ١٠٨.
- ٥١- الأخلاق والسير ص ٤.
- ٥٢- عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ ص ٦٣.
- ٥٣- أرسطو : الأخلاق ، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبدالرحمن بدري وكالة المطبوعات الكويت ط١، ١٩٧٩م، ص ٢٦٣، ويشار اليه، أرسطو، الأخلاق.
- ٥٤- المصدر السابق، ص ٢٦٦ وانظر ص ٢٦٧.

٥٥- سد جويك : المجلد ١ ص ١٠٧.

٥٦- سد جويك : المجلد ١ ص ١٧٢...

Edward Zeller : The stoics, Epicurean and sceptics Translated from the German, Oswald J. Reichel ed. New york Russell & Russell. 1962, P. 473.

٥٧- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.

٥٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥.

٥٩- المصدر السابق، ص ٤-٥.

٦٠- المصدر السابق ص ٧.

٦١- المصدر السابق ص ٧.

٦٢- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ١٢. انظر كذلك ص ٦٦.

٦٣- اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة د. عبدالحليم محمود، وابو بكر ذكرى، دار احياء الكتب العربية ... عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثانية (١٩٥٢) ص ١٩.

٦٤- E. Zeller : Stoics... P. 225.

٦٥- بين الرواقيين أن الخير والشر لا يحدث وفقاً لما يحدث للانسان، ولكن وفقاً لسلوكه الخاص وبذلك فان الاحتكام الى الشاعر، أكثر من الأفعال. انظر : E. Zeller: Stoics.. P. P 230 & 235.

٦٦- عثمان أمين : الرواقية ص ٢٦١.

٦٧- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٩.

٦٨- المصدر السابق، ص ١٢، وانظر ص ٢٧، وص ٦٢.

٦٩- جون هوسبرس : السلوك الانساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة د. علي عبدالمعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٤م ص ٦٩.

٧٠- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٤.

٧١- يضرب ابن حزم مثلاً لهذا بنفسه ومدى سروره بالحادث عن وصوله الى حل

مسألة عويصة رغم ما كان فيه من ضيق في سجن المستكفي. انظر القصة في رسالة «التقريب لحد المنطق» ضمن رسائل ابن حزم ج ٤ ص ٢٤٦.

٧٢- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٩.

٧٣- Zeller : Stoics.. P. 269

٧٤- Ibid, P. 270

٧٥- Ibid, P. 271

٧٦- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٨٧ وانظر ارسطو : الأخلاق ص ٩٦ - ٩٧ و ص ١٠١.

٧٧- عزّ بن حزم العادة لغوياً بأنها «الدأب والدين والتّدين». الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ١٦.

٧٨- المصدر السابق ، نفس الصفحة.

٧٩- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ١٨.

٨٠- المصدر السابق.

٨١- المصدر السابق.

٨٢- سد جويك : المجلد، ج ١ ص ٩٨ - ٩٩.

٨٣- ارسطو طاليس : الأخلاق ص ٨٥.

٨٤- الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ١٩١.

٨٥- الفصل في الملل والنحل ج ١ ص ٩٤.

٨٦- ابن حزم : الأخلاق والسير، ١٠.

٨٧- المصدر السابق، ص ٨٧.

٨٨- المصدر السابق، ص ٦٠ وانظر ص ٩١.

٨٩- افلاطون : الجمهورية ص ١٣١. وفيدون ص ٣٧.

٩٠- افلاطون : الجمهورية ص ١٣٣.

٩١- المصدر السابق، ص ١٣٥.

٩٢- المصدر السابق، ص ١٣٩. وانظر ص ١٥٣.

٩٣- قال ابن حزم : «ومنها فهم يلجح لها الحق من قريب، وينير لها في ظلمات المشكلات فترى به الصواب ظاهراً جلياً (الأحكام في أصول الأحكام، ص ١ ج ١ ص ١٤).

٩٤- الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١١٥.

٩٥- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥٨.

٩٦- المصدر السابق، ص ١١.

٩٧- المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

٩٨- المصدر السابق، ص ٢٦.

٩٩- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١٠٠- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠١- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠٢- المصدر السابق، ص ٣٢.

١٠٣- المصدر السابق، ص ٢٦.

١٠٤- قال ابن حزم : «حد الجور ان تأخذ (أي الواجب) ولا تعطيه» : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠٥- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٥.

١٠٦- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٥.

١٠٧- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١٠٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٥.

١٠٩- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١١٠- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١١١- المصدر السابق، ص ٣٥ - ٣٦.

١١٢- المصدر السابق، ص ٢٥.

١١٣- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١١٤- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

- ١١٥- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٩.
- ١١٦- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٩.
- ١١٧- يقول ابن حزم : «إن الوصول إلى صفاء النيات واحراز الفضائل وسلامة الجهات تكون بكتمان سر كل من وثق بك.. وأن تفي لجميع من إلتصنك» الأخلاق والسير ص ٣٥.
- ١١٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٥.
- ١١٩- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧٨.
- ١٢٠- المصدر السابق، ص ٧٨ - ٧٩.
- ١٢١- المصدر السابق، ص ٨٠.
- ١٢٢- ابن حزم : الأخلاق والسير : ص ٥٢.
- ١٢٣- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٢ - ٥٣.
- ١٢٤- المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥١.
- ١٢٥- تتركب فضيلة نزاهة النفس «من النجدة والجرود.. و.. الصبر» الأخلاق والسير ص ٦٠.
- ١٢٦- الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٤١.
- ١٢٧- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٦١.
- ١٢٨- المصدر السابق، ص ٥٠.
- ١٢٩- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥١.
- ١٣٠- قال الفارابي : «الشر ضربان : أحدهما الشقاء المقابل للسعادة، والثاني، كل شيء شأنه أن يبلغ به الشقاء ، والشقاء شر على أنه الغاية التي يصر إليها» (فصول منتزعة ص ٨٠).
- ١٣١- الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٤١.
- ١٣٢- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٦١.
- ١٣٣- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٦١.
- ١٣٤- الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٦.

- ١٣٥- ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب) وانظر كذلك المحلي ج ١٠ ص ٧٥.
- ١٣٦- الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٦. ومخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
- ١٣٧- الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٦.
- ١٣٨- ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
- ١٣٩- الفصل في الملل والنحل، ج ٤ ص ٦.
- ١٤٠- ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
- ١٤١- زين الدين ابو الفرج عبدالرحمن بن رجب : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، دار المعرفة، بيروت ص ٢٨٥.
- ١٤٢- انظر المصدر السابق ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
- ١٤٣- المصدر السابق ص ٢٨٨.
- ١٤٤- محمد ابراهيم الكتاني، «شذرات من كتاب السياسة، مجلة تطوان، المغرب سنة ١٩٦٠م، العدد ٥، ص ١٠٧».
- ١٤٥- المصدر السابق.
- ١٤٦- قال ابن حزم «وطن نفسك على ما تكره يقل همك. اذا اتاك ولم تستضر بتوطئك اولاً، ويعظم سرورك ويتضاعف، اذا اتاك ما تحب مما لم تكن قدرته».
- الأخلاق والسير، ص ١٩.
- ١٤٧- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٦٠.
- ١٤٨- المصدر السابق.
- ١٤٩- قال ابن حزم : لولا أن رسائنا هذه (يعني الطوق) لم نقصد بها الكلام في أخلاق الانسان وصفاته المطبوعة، والتطبيع بها، وما يزيد من المطبوع بالتطبيع، وما يضمحل من التطبيع بعدم التطبيع (ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٧٨ وقارن ذلك مع الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٤٣).
- ١٥٠- الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ١٥ و ج ٣ ص ٥٩.
- ١٥١- المصدر السابق، ج ٥ ص ١٦.
- ١٥٢- ابن حزم الأخلاق والسير ص ٨٥ - ٨٦.

- ١٥٣- قال ابن حزم : «من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا، وعُدل السيرة والاحتواء، على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخلاق والسير ص ١٦ - ١٧.
- ١٥٤- انظر تعريف العادة اعلاه ص ١٤٢ هامش رقم ١٤٩.
- ١٥٥- ابن حزم : «طوق الحمامة»، ص ١٢٢ وانظر كذلك الفصل ج٣ ص ٥٠.
- ١٥٦- ابن حزم : طرق الحمامة ص ٢٨.
- ١٥٧- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٥.
- ١٥٨- المحلي ج١٠ ص ٣٢٤.
- ١٥٩- المحلي، ج١٠ ص ٣٢٤.
- ١٦٠- المصدر السابق، ج٧ ص ٢٧٩.
- ١٦١- رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٣٤.
- ١٦٢- رسائل ابن حزم ج٢ ص ١٣٤.
- ١٦٣- يرى ابن حزم ان صحبة السلطان تؤدي الى سوء الأخلاق في الدنيا، وضياع الآخرة، قال : «وإن ابتلى بصحبة سلطان، فقد ابتلى بعظيم البلاء» انظر رسائل ابن حزم ج٤ ص ٧٦.
- ١٦٤- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٥.
- ١٦٥- المصدر السابق ص ٧٦.
- ١٦٦- المصدر السابق ص ٧٨، يعتمد ابن حزم في هذا على الحديث النبوي : «من ابتغى العلم ليساهي به العلماء، ويماري به السفهاء، وليقبل بأفئدة الناس اليه، فالى النار» رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٦٩.
- ١٦٧- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٧٥ - ٧٦.
- ١٦٨- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٩١.
- ١٦٩- المصدر السابق، رسالة التقريب لحد المتعلق، ص ٣٤٠.
- ١٧٠- قال ابن حزم : «المقلد راض أن يفبن عقله». الأخلاق والسير ص ٨٦.
- ١٧١- الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤٠.

- ١٧٢- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٢٢٩.
- ١٧٣- قال ابن حزم : «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو انه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل، فيجتنبها ولو في الندرة ... الأخلاق والسير، ص ١٨.
- ١٧٤- ابن حزم : «مخطوط الايصال ص (١٨٨ب).
- ١٧٥- انظر برنامج الدواشي وأهمية العلوم الأخرى : «رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٥ - ٧٤. كذلك مخطوط الايصال ص (١٩٩) ورسائل ابن حزم ج٣ ص ١٢٣.
- ١٧٦- ابن حزم الأخلاق والسير ص ١٥.
- ١٧٧- يقول ابن حزم : «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الاكثار منه (الشعر) وانما ذلك لأنه كذب الا ما خرج عن حد الشعر، فجاء مجي، الحكيم والمواظ وعده النبي صلى الله عليه وسلم رسائل ابن حزم ج٤ ص ٢٥٤.
- ١٧٨- رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٧. وانظر كذلك رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٦٣.
- ١٧٩- هناك ضربان غير محمودين، ولا مذمومين، وهما من المباح المكروه : المدح والرثاء.
- ١٨٠- رسائل ابن حزم : ج ٤، ص ٦٧.
- ١٨١- رسائل ابن حزم ج ٤ ص ٦٨.
- ١٨٢- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.
- ١٨٣- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.
- ١٨٤- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.
- ١٨٥- المصدر السابق، ص ٧٢.
- ١٨٦- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ١٨٧- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ١٨٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٧.
- ١٨٩- المصدر السابق ص ٢٧.
- ١٩٠- انظر : ابن حزم : جوامع السيرة النبوية تعليق الشيخ نايف العباس :

- مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م ص ٣٦ - ٣٨.
- ١٩١- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٦ - ١٧.
- ١٩٢- ابن حزم : مراتب الاجماع، ص ١٧٣.
- ١٩٣- رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٥١.
- ١٩٤- المصدر السابق، ص ١٨٢. وص ٢٢٢.
- ١٩٥- المصدر السابق، ص ١٦١.
- ١٩٦- مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢٩.
- ١٩٧- مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢٩.
- ١٩٨- رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٨٠.
- ١٩٩- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٩.
- ٢٠٠- المصدر السابق، ص ٢٧.
- ٢٠١- المصدر السابق ص ٢٧.
- ٢٠٢- المصدر السابق الصفحة نفسها، وانظر كذلك، رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٨٠ - ١٨١.
- ٢٠٣- رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٤١.
- ٢٠٤- المصدر السابق ص ١٤٢.
- ٢٠٥- المصدر السابق، ص ١٦١.
- ٢٠٦- الأخلاق والسير، ص ٧٨.
- ١٠٧- رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٣٩ وانظر كذلك : رسائل ج٣ ص ١٧١.
- ٢٠٨- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٦٩، وانظر كذلك من ص ٧١ - ص ٧٦.
- ٢٠٩- المصدر السابق، ص ٧٣.
- ٢١٠- المصدر السابق ص ٨٧.

الفصل الخامس

الحب والصداقة

١- الحب :

ناقش ابن حزم الحب في كتابيه «طوق الحمامة» و«الأخلاق والسير» والذي يهمننا من هذا الحديث كون الحب وضعاً انسانياً له القدرة على تغيير الانسان المحب لحظة الحب، وبعد التجربة. اذ لا بد من ان يخرج الانسان بنوع جديد من الخبرة الخلقية، لأن التغير حصل في عالم النفس، ثم انعكس بالتالي على الجسم فحركت النفس الجسم كيفما تريد تحت نشوة علوية، سهلت الانتقال من حالة الى حالة.

لقد يتبن ابن حزم في حديثه عن الحب، التغيرات الحاصلة في المحب والمحبوب، ومدى مراعاتهما للحدود المرسومة من الدين، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، فاذا كان التغير قد تعدى هذه الحدود فان للحب عندئذ أثراً أخلاقية سلبية. أما اذا كان التغير داخل هذا الاطار فمعنى ذلك ان الحب كان تجربة ايجابية.

ورغم اهتمام ابن حزم بتحليل الجانب السلوكي في الحب، فقد كان حريصاً على ابراز أهمية العناصر الخلقية فيها، فالسعادة مرتبطة بتمسك المحب بالقيم الخلقية، فكلما زاد هذا التمسك شدة زادت القيمة الخلقية لهذه التجربة. ولقد اشاد بذلك الرجل الذي اصطلمت يده خوف المعصية.(١) كما تحدث عن تلك المرأة التي تحولت محبتها الى عداوة شديدة، لمواقعها المعصية. وتعيدها اطار الأخلاق(٢)، ان هذا المضمون القيمي هو ما يميز الحب اساساً عن السلوك الجنسي للبهائم.

أ - ماهية الحب :

ما دام الحب وضعاً، أو حالاً للنفس الانسانية، فإن معرفة حقيقته تحتاج الى فهم النفس. وقد بين ابن حزم ان النفس الانسانية قد خلقت قبل الله ادم، اذ خلقت اولاً ثم خلق الجسم. فخلت فيه فكانت الحياة الأولى، فالنفوس موجودة قبل الأجسام في العالم العلوي ولا بد لها من تصادق وتعارف بأي حال من الأحوال، كالمجاورة والاتصال، مما يعني وجود عدة حالات من الاتصال وبهذا المعنى فان للنفس الواحدة القدرة على الارتباط بنفوس كثيرة. أما بالآلفة والانسجام وأما بالكراهة والابتعاد.

وهكذا فان النفوس الانسانية قد ارتبطت على نحو ما في العالم العلوي فاذا تذكرت - بعد حلولها في الجسم - أحوالها السابقة للحلول، فانها تعلم ما كان منها، ومن هنا فإن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة، في هذه الخليقة، في أصل عنصرها الرفيع» (٢).

فالانقسام من الأصل هو السبب البعيد للتقرب. اما وقوع الحب، فناتج عن القرب او البعد، بين الافراد بعد حلول النفوس في الأجساد، او الاتصال والانفصال، فحالة «تذكر» النفس لا يقويها ولا يضعفها، الا القرب او البعد، كمن يحب شيئاً، اذا استمر في مباشرة طلبه استمر حياً في نفسه، فاذا أهمله وابتعد عنه، نسي هذا الشيء، ولم يعد له المكانة ذاتها في نفسه.

يتفق القول بالوجود السابق للنفوس وتشابهها، وامتزاجها مع ما ورد عند افلاطون في المأدبة، حين تحدث عن انقسام النفس شطرين، وان كل شطر قد التقى مع نظيره، فحدث بينهما الحب، «واذا ما التقى محب بشطره، سواء محب العلماء، او غيره، اوجد فيه الحب،

والتعاطف، والشعور، بالقرابة، عاطفة قوية غلابة» (٤)، تتبدى في الاتحاد الكائن عن المتشاكلين في الصفات.

لقد سيطرت الفكرة السابقة في تعريف الحب على المفكرين العرب، فقد ذكر ابن داود (٥) في تحليله للحب «ان الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها ايضاً، فجعل في كل جسد نصفاً، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة» (٦).

اما لماذا يربط الحب بين افراد بعينهم دون سواهم. فان هذا راجع لمميزات يشتركان فيها. ان المجانسة بين النفوس عنصر هام في وقوع الحب. وهي تعود الى حالة «الاتصال» التي كانت للنفوس، قبل حلولها. يقول ابن حزم : «قد علمنا ان سر التمازج والتباين في المخلوقات، اما هو الاتصال، والانفصال، والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل الى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد والنزاع فيما تشابه موجود، فيما بيننا فكيف بالنفس، وعالمها العالم الصافي، الخفيف، وجوهرها الجوهر الصقّاد، المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق، والميل والتوق والانحراف والشهوة، والنفار، كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الانسان، فسكن اليها» (٧).

الحب اذن «استحسان روحاني، وامتزاج نفساني» (٨) فيه تتمازج صفات النفوس فاذا حلت هذه النفوس في الأجساد، بقيت كل واحدة منها تحمل صفاتاً من الأخرى. وهذا الارتياح الناجم عن الامتزاج، والتشابه في الصفات، يدعوها الى نوع من التذكر، لما كانت عليه من «سعادة» وما هي فيه من آلام في هذا الجسد. فتشتاق الى ذلك الحال. فالحب بهذا المعنى لا يقع الا ولكل محبوب صفة في الآخر توافقه. وهذا ما يسميه ابن حزم بالتشاكل يقول : «انك لن تجد

اثنين يتحابان الا وبينهما مشاكلة(٩) واتفاق الصفات الطبيعية لا بد في هذا وأن قل، وكلما كثرت الاشياء زادت المجانسة، وتأكدت المودة(١٠).

يتفق موقف ابن حزم السابق مع ما جاء في الحديث النبوي : «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»(١١) فالتعارف يكون عن مناسبة قديمة وتشارك سابق. وهذا ما يفسر العداوة التي يشعر بها المرء تجاه الآخرين، بدون سبب ملموس يوجبها، فالمرء يستثقل في نفسه شخصا ولما يراه، او يتعامل معه في شيء ، أو يسبب له الما يدعوه الى العدا.. يقول ابن حزم : «وهذا بعينه موجود في البغضة، ترى الشخصين يتباغضان لا لمعنى، ولا لعلة ويستثقل بعضهما بعضا بلا سبب»(١٢).

لا يوجد الحب في هذا العالم بناء على المفهوم السابق الا بين اصحاب النفوس المتحابية، لكن الحب او البغض قد يقع ... في الواقع ... من طرف واحد احيانا، كما نرى أحد المحبين يحب الآخر حبا عنيفا فيما يحبه الآخر حبا ضعيفا، فكيف نفسر ذلك..؟

يلجأ ابن حزم الى افلاطون ويرى أن حلول النفس في الجسم، قد انسأها اشياء كثيرة مما كانت تتحلل به، فالجسم أرضي جاهل، وهذا لا بد من ان ينعكس على النفس، فيكون كالعجاب، وقد يقع هذا النسيان لواحد من المحبين دون الآخر، فيحب احدهما الآخر بينما الآخر يكرهه، أولا يحبه، وقد يقع النسيان للاثنيين فلا يوجد الحب بينهما ابداً، وقد تبقى النفس نقية عند المحبين فيقع الحب عنيفا. يقول ابن حزم : «إن نفس الذي لا يحب مَنْ يحبه، مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والعُجب المحيطة بها من الطباع الأرضية، فلم تحس(١٣) بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها، حيث هي ولو تخلصت لاستوريا في الاتصال والمحبة، ونفس المحب

مخلصة، عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له، قاصدة اليه، باحثة عنه مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو امكنها كالمغناطيس والحديد». (١٤)

أهمية النظر :

اما كيف يقع الشبيه على الشبيه..؟ فإن هذا يتم بفعل القوى الحسية، وأهمها النظر، فهو المفتاح الذي يدل على المشاكل، فتتعلق النفس بما يشابهها، وحتى هذه اللحظة لا يبحث الانسان في حبه، عما يكون محتويًا للصفات التي يطلبها العقل، فقد يحب الذي هو دونه، او الذي هو أقل اخلاقاً منه، لأن هذه الصفات قد يكون التغير لحقتها بعد الحلول _ فلذلك ليس «علة الحب حسن الصورة الجسدية، (والا) لوجب الا يستحسن الانقص من الصورة، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى، ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيداً، لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق، لما أحب المرء من لا يساعده، ولا يوافقه، فعلمنا انه شيء، في ذات النفس، وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب، وتلك تفتى بفناء سببها، فمن وذاك لأمر وكلى مع انقضائه». (١٥)

وما دام النظر هو المفتاح (١٦) فمعنى هذا ان الحب، واقع في الغالب لمن يرى محبوبه، ولكن هل يحتاج الحب الى زمن، أم ان مفهوم الحب من نظرة واحدة تكفي..؟

بيّن ابن حزم ان الحب من نظرة واحدة لا يكون حباً قوياً راسخاً، لأن النظرة الواحدة الواقعة على استحسان جسدي تكون مدفوعة من النفس الشهوية بتأثير الغريزة المسيطرة، التي تسوغ لطلبها «ذلك الجسم» بادعاء حبه. يقول ابن حزم «واني لأطيل العجب من كل

مَنْ يدعي أنه يحب من نظرة واحدة، ولا أكاد اصدق، ولا أجعل منه الا ضريباً من الشهوة» (١٧). لأن النظرة الواحدة «دليل على قلة الصبر، ومخبر بسرعة السلو» (١٨). وشاهد الطرافة والملل، وهكذا في جميع الأشياء، اسرعها نموا اسرعها فنا، وابطؤها حدوثاً، أبطؤها نفاذاً» (١٩). لأنها تعني عدم وجود صفات مشتركة، وبالتالي ليست ارتباطاً وثيقاً، بل قللاً جسيماً، والحب ما كان معتمداً على النظر، المرة تلو المرة، حتى يختبر الانسان ذاته، أين يتفق مع هذا المحبوب، او يختلف، فهو توجه داخلي كلي، وهذا يبرز اخلاقاً هي أخلاق الحب من مثل شدة التعلق، الى طاعة المحبوب ومحاولة فدائه... الخ. فالحب يحتاج الى زمن متطاوّل لتختبر الصفات فيها. ويخيرنا ابن حزم عن نفسه وتجربته في الحب بقوله : «ما لصق بأحشائي حب قط، الا مع الزمن الطويل، وبعد ملازمة الشخص لي دهرأ وأخذني معه في كل جد وهزل» (٢٠).

ان حاجة الحب الى الزمان هو مصدر الديمومة فيه. وعلة ما يطرأ على المحبين من تطورات ترمي الى التكيف مع المحبوب. حتى يصل بالنفس الى درجة الموافقة، وخلال ذلك تترسخ التجربة حتى تصبح نوعاً من «العادة»، او الطبع الجديد الذي عفى على الطبع القديم، وتستمر باستمرار العلاقة.

الحب والجمال :

يرتبط الحب غالباً بالجمال، رغم ان الحب قد ينصب على بعض الصور «القبیحة»، ويرجع هذا الى ان الصور الحسنة، ذات أهمية واضحة في الحب، لأن عالم النفس الأول، عالم منسجم، جميل، لا كدر فيه، فارتبطت النفس بالانسجام والجمال. فأصبح في ذاتها، اما

تعلق النفس بأخرى فراجع الى كون هذه النفس جميلة مثلها اصلاً، وإن لم تكن جميلة «فقبحها» حادث لظروف الاتصال بالطبائع الأرضية من الجسم، وهذا لا يشكل عائقاً أمام استمرارية العلاقة بين النفسيتين ، يقول ابن حزم : «أما العلة التي توقع الحب ابدأ، في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل الى التصاوير المتقنة، فهي اذا رأت بعضها تثبت فيه. فان ميزت وراءها شيئاً من اشكالها، اتصلت وصحت المحبة الحقيقية. وإن لم تميز ورائها شيئاً من اشكالها لم تتجاوز الصورة وذلك هو الشهوة» (٢١) وهذا الاستحسان يعود الى خاصية نفسية بحتة وهي أن النفس ، نفس خيرة في ذاتها، لا ترتبط الا بكل صور الكمال، والجمال، أحد معايير الكمال، لأن القبح نقص في الخلقة، فتتنفر النفس منه، فهي بذلك في بحثها عن الصور الجميلة تعود الى صفة طبيعية في ذاتها، «فالاستحسان طبيعي في النفس للصور» (٢٢) لأن «الحسن هي شيء ليس له في اللغة اسم يعبر عنه غيره، ولكنه محسوس في النفوس، باتفاق كل من رآه. وهو برد مكسو على الوجه، واشراق يستميل القلوب نحوه، فتجتمع الآراء على استحسانه، وإن لم تكن هناك صفات جميلة، فكأنه شيء في نفس المرئي، تجده نفس الرائي، وهذه أجلّ مراتب الصبابة، لأن كل من رآه، راقه، واستحسنه وقبله» (٢٣)

لقد سبق لبعض المفكرين في الاسلام، ان قرروا الحقيقة السابقة، فقد ذهب الجاحظ (_ ٢٥٥هـ) الى «أن العاشق كثيراً ما يعشق غير النهاية في الجمال، ولا الغاية في الكمال ولا الموصوف بالبراعة، والرشاقة، ثم إن سئل عن حجته في ذلك، لم تقم له حجة» (٢٤)

كما نقل هذا الرأي عن ابن حزم، ابن القيم حين رأى ان الحب مرتبط بذات النفس، وليس بحسن خارجي فقط مرتبط بالجسد

«فالعشق لا يقف على الحسن والجمال، ولا يلزم من عدمه عدمه
وانما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطبائع المخلوقة».(٢٥)

تطور الحب وحقيقته :

يبدأ الحب بمتعة بسيطة سرعان ما تستحيل الى حقيقة، لا
انفكاك للانسان عنها، ويبدأ بعد ذلك ضربُ المعاناة الداخلية،
والممارسة الخارجية الطويلة، فما الحب الا أمر رغم كل ما سبق —
تدق «معانيه لجلالته عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها الا
بالمعاناة».(٢٦) فكأن الأمر نوع من الحنين الى عالم غير هذا العالم،
فيتخلى المرء عما اعتاده في عالم الحس ليصل الى ذلك المقام.
فالمحبوب لديه أغلى ما يوجد بل يرتبط مصيره بمصيره في بعض
الأحيان. ووصاله قمة السعادة ... وكأن الوصول هنا عودة الى حالة
الوصل السابقة، التي يتخيلها، واذا فقد فكأنما فقد كل شيء،
حتى نفسه لا تعود تعادل قيمة ذلك المحبوب.

والحب الحقيقي ليس له انفكاك مهما كانت أسباب الانفصال،
وكل شيء ينفصل أو يسوغ انفصاله ويمكن ذلك «حاشى محبة
العشق الصحيح المتمكن من النفس، فهي لا فناء لها الا
بالموت».(٢٧) لأنها حالة من الاستمرار للوصول الى حالة الخلود،
التي يتشوق الانسان اليها.

اما أهمية المعاناة فهي التي تجعل من الحب خبرة ذات فعالية،
يكتسب منها الانسان خبرات أخرى تؤثر في النفس وتغيرها دون
قسر.

واحدة العلاقة :

بقي ابن حزم في تصويره لعاطفة الحب «واحدياً» من جهة بقاء هذه الحالة حالة مستمرة فقال، بأن الحب يقع بين اثنين ولا يمكن أن يتكرر من حيث أنه «عشق»، بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يحب محبوبين في «الآن نفسه» حباً صادقاً، يصل إلى حالة «اللاوعي»، بحيث يرى الدنيا من خلال هذا المحبوب، لأن حالة الحب الفردي العميق «علاقة صحيحة تقوم على التبادل المطلق» (٢٨) والعطاء بهذا المفهوم لذات انسانية واحدة، لا يمكن أن يتكرر من جهة، ومن جهة أخرى لا يوجد مكان استيعاب محبوبين لقدرة نفس واحدة، متولدة بنفس واحدة أخرى.

لكن هذا المفهوم «الواحدى» في الحب لدى ابن حزم، لا يعني بقاء الإنسان طوال حياته مرتبطاً بالمحبوب الواحد، لأن الحياة لا تسير على وتيرة واحدة، فإذا مات المحبوب فإن المحب حينئذ يبحث عن محبوب آخر، لأن فكرة المجاورة والاتصال تستوعب إمكان وجود أكثر من مشاكل، ولكن سيطرة أحد المشاكليين غطى على غيره (٢٩) وإذا ما تعرض المحب إلى حالة الفقد خاصة، فإنه يبحث عن مشاكل ثان أو أن بالإمكان أن يحدث حب ثان لأن صفة هذا المحب مشابهة لصفات المحبوب الأول، والإمكان في النفس متوفرة.

تعبّر فكرة المشاكلة في الحب، عن حب بالفعل، وحب بالقوة، لغير المحبوب بالفعل، فإذا ما انقضت سيطرة الحب بالفعل، ظهر محبوب آخر ليصبح بالفعل، وقد عبّر ابن حزم عن هذا المفهوم تعبيراً شخصياً، فهو قد أحب تلك الجارية التي ملكت عليه حياته.. نعم.. وتزوجها، وتألّم جداً لفقدها، وبقي حتى زمن بعيد يتحدث عن نفسه، مقسماً «وعلى ذلك فهو الله ما سلوت حتى الآن» (٣٠) ورغم ذلك

الحب العنيف الذي جعل منه سبعة أشهر لا يتجرد من ثيابه (٣١) فقد بحث عن حب ثان (٣٢) لتلك الجارية حينما، لاحتها عند الشراجيب. وكذلك امكان الحب لتلك الفتاة، التي طبق وصف جمالها قرطبة (٣٣) وكل هذه الحالات تعبر عن مفهوم امكان التعدد في حالات الحب العنيف.

وتابع ابن القيم الجوزية، ابن حزم في افراد العيب بالمحبة، وجعل ذلك «من موجبات المحبة الصادقة واحكامها.. (لأن) قوى الحب متى انصرفت الى جهة، لم يبق فيها متسع لغيرها، ومن أمثال الناس : «ليس في القلب حبان، ولا في السماء ريان» (٣٤) ويرى أن المحبة لواحد، يؤدي الى تركيز الحب وتقويته، وتفرقه يؤدي الى ضعفه، وهذا يؤدي الى سلب الحب صفته الأساسية، وهي الصدق والقوة.

يتصف الحب الوحيد انه من اجل المحبوب، لأن من «المستحيل ان يوجد في القلب محبوبان لذاتهما» (٣٥) فإن الحب يكون عندئذ حب منفعة «ولفرض من الأغراض تزول عند انقضائه وتضمحل، فمن ذلك لأمر، ولي عند انقضائه» (٣٦).

أثر تجربة الحب الأولى :

يبقى الحب الأول، حباً متميزاً في تجربة العشق الانساني، لأن الحالة الأولى تطبع النفس بطابعها، وتبقى هذه النفس تبحث عن صور، أو أنماط محاكية لتلك الحالة، فمن أحب فتاة بصفة معينة حباً عنيفاً، وفقدتها فإن الحب الثاني، سيكون من نمط الحب الأول، ولا يرى ابن حزم هذا أمراً «عقلانياً» أو ارادياً في استحسانه لصفة ذلك المحبوب، بل رآه أمراً مغروراً قد انطبع في ذات النفس، حتى

أصبح من ماهية الصفات الثابتة لتلك النفس، وكل من تحلى بتلك الصفة، لا يستطيع التخلي عنها، لأن هؤلاء المحبين «ما فارقهم استحسان تلك الصفات، ولا بان عنهم تفضيلها، على ما هو أفضل منها في الخليقة، ولا مالوا إلى سواها.. حينئذ منهم إلى مَنْ فقدوه، والفة لمن صحبوه، وما أقول أن ذلك تصنعاً، لكن طبعاً حقيقياً، واختياراً لا دَخل فيه، ولا يرون سواء، ولا يقولون في عقدهم بغيره» (٢٧). فأصبح الحب في نمط دون آخر وهذا ما يسمى «بالذوق الجمالي» في الحب وابن حزم يتحدث عن نفسه وامراء بني امية، انهم احبوا شقراوات، فما استحسنوا غيرهن، لأن تجربة الحب الأولى لابن حزم خاصة، كانت مع فتاة شقراء..

غاية الحب

حرص ابن حزم على بلورة موقفه من الحب الواحد، وكيف يجب أن يكون، بمعنى هل يجب أن يبقى الحب علاقة من أجل ذاتها، أي «حُباً عذرياً» محضاً يتألم المحب، ويفرح، وتبقى هذه العلاقة قائمة على فكرة الاستحسان المجرد الخ.. ؟

رفض ابن حزم هذا المفهوم، لأن الحب عنده وسيلة وغاية، في ذاته، أما من حيث أنه وسيلة، فهو وسيلة للزواج والسعادة. ومن حيث أنه غاية، يجب أن يكون الحب نمطاً إنسانياً رقيقاً . لا يتعدى فيه المحبون حدود هذا النمط.

بالنسبة للمفهوم الثاني أصر ابن حزم بشكل واضح على أن الحب يجب أن يبقى «عفيفاً» تحت كل الظروف، حتى يصل إلى نتيجته وهي الزواج، والا تحولت هذه التجربة إلى نوع من الشقاء لتناقضها مع معتقدات المحب، كونه إنساناً يعيش بمبادئ معينة، وضمن

مجتمع له تقاليده، التي تمنع تعدي هذه الحدود. بما يسيء الى المجتمع، ومفاهيمه وتقاليده، تتبدى نظرة ابن حزم الدينية هنا، لأن الدين، وخاصة الفقه قد نظم العلاقات الاجتماعية، والحب احدى هذه العلاقات الاجتماعية، التي ينتظمها الدين، وتحكم باطاره، وبالتالي لم يستطع ابن حزم اخراج الحب عن اطاره الديني.

النتيجة النهائية للحب هي «الزواج» (٢٨) وللزواج عند ابن حزم أهمية كبرى، باعتباره قمة سعادة المحبين. ذلك انه بمثابة انتقال المحب لمشاركة المحبوب في الجسد، بعد ان كان مشاركة الروح، والجسد يوصل الى الروح «نوعاً من الظما» كان يقلقها، فالمحب كان يسعى للوصول الى داخل «الآخر» الذي ارتبط به، ويسعى الى الاتحاد به والى وصله. ومن ثم اعادة حالة السعادة العظمى التي كانا «يعيشانها» لذلك «أقصى أطماع المحب، ممن يحب المخالطة بالأعضاء ، اذا رجا ذلك» (٢٩). «مثل هذا وشبهه اذا وافق اخلاق النفس ولّد (زيادة) المحبة، اذ الأعضاء الحساسة . مسالك الى النفوس، ومؤديات نحوها» (٣٠). فيصل الانسان الى حالة «تكامل الحب». رغم ان الحب حالة نفسية، الا ان باعثها معتمد في الأصل على «الباعث الغريزي للجنس». وبهذا ينتهي المحبان الى حالة «الاتحاد»، ضمن ثقافة وتقاليد المجتمع، وأخلاقه وبهذا القول يحرص ابن حزم على بقاء الحب ضمن صورة التوسط، فلا مثالية، ولا تجرد في دعوته المحبين للامتثال بها. لأن تصيح نوعاً من العذاب النفسي اكثر منها طريقاً الى السعادة، كذلك لم يهيئ بها الى الاسفاف والرذيلة، بحيث تقترون بمتطلبات الجسد، فيفقد الانسان عواطفه الانسانية النبيلة.

ومن ناحية ثانية فان ابن حزم قد جعل الارتباط الجنسي نتيجة للحب الصادق لا سببا له، وهذا يعكس بُعداً خلقياً، ودينياً،

واجتماعياً.

أطراف الحب :

ان في تجربة الحب أطرافاً، يساهم كل طرف منها بنصيب في ايجاد هذه التجربة وهذه الأطراف هي :

١_ المحب : هو نقطة الانطلاق في تجربة الحب، ومشاعره اما ان تقابل بالرضى أو الرفض.

٢_ المحبوب : هدف الفعالية ، ويتميز عن المحب بأن في يده «حرية المشاركة» أما المحب فيقاد في الغالب، الى التجربة غير مختار، فاذا كان المحبوب نقي الصفات موافقها، فانه يسعى ليرتبط مع المحب، والا فانه يرفض فتنعكس السلبيات على المحب وحده.

٣_ رابطة الحب ذاتها : وهي الفعالية التي تتركز في داخل المحبين، ويمكن دراستها من حيث كيفها وكمها، وهل هي قوية، أم متوسطة أم ضعيفة..؟ عفيفة، أم فاجرة وهل هي صادقة، أم كاذبة..؟

٤_ الظروف المحيطة بالفعالية ، كالوسط الاجتماعي، والثقافة السائدة، والمحيطين بكل من المحب والمحبوب، كالمساعدين من الاخوان والناصحين، والسفراء الأمناء.. والعدّال، والوشاة، والناميين.. وأهمية هؤلاء نابعة من كونهم ، جزءاً من التجربة لا يمكن قيامها الا بمعاونتهم، ذلك ان المحبين ليسوا منقطعين، فالحب تجربة اجتماعية تقع ضمن مجتمع، ويؤثر عليها موقف هذا المجتمع، ونظرة اليها.

من خلال هذه الأطراف يمكن تبين دور كل طرف، لنحدد خبرات كل طرف من الأطراف، لأنه رغم ان تجربة الحب ذاتية في الأصل _ الا ان هذه التجربة تدخل في بناء التجارب الذاتية الأخرى، وتشكل

نوعاً من التجربة الانسانية الشاملة. (٤١)

ب (البعد الخلقي لخبرة الحب :

ان لأطراف الحب صفات خاصة بهم، قبل الحب، أي حال كون «المحب» خلياً من الحب وفي لحظة معايشة التجربة، ومعاناتها، وأخيراً الوصول الى حالة الاستقرار في التجربة حينما يصل بها الى «نهايتها». إما بالموت، أو الفراق أو النسيان، وهذا ما يسمى بالخبرة المعاشة التي اكتسبها الفرد سواء في حالة الحب الأول أو «حالات الحب اللاحقة».

ان كل حالة من حالات الحب «الصحيح»، لا «تترك» الكائن المحبوب ثابتاً من غير تغيير» (٤٢)، لارتباطها بعواطفه ونفسيته وسلوكه، فهي اما أن تؤدي بالمحبين الى جوانب سلبية، أو تؤدي بهم الى جوانب ايجابية «لأن الحب مشاركة» (٤٣)، يسعى المشاركون فيها الى تبيان أقصى ما يملك امام المحبوب، شعوراً منه بقيمة محبته، وسعيها الى محاولة فداؤه. فاذا لم يكن الأمر على المستوى الأول — الفداء — فالأصل ان ينشط الشخصية، ويحاول بناءها بناء قوياً و«عندما يحب الانسان يرغب ان يكون أهلاً للحب من الطرف الآخر، (ف) يبعث هذا عنده الطاقة المبدعة لأحسن السمات البشرية، ويحفزه على النمو المستمر، وعلى تطوير سخائه الروحي، وكشفه بكامله، ويصبح الانسان أكثر الحاحاً فيما يطالب نفسه به، محققاً كل ما هو خير وجيد، مما يذخر به طبعه، ولذلك فالحب يعتبر شعوراً أخلاقياً من الدرجة الأولى، وهو يرفع الانسان الى قيمة أخلاقية جديدة» (٤٤)، تختلف عن أخلاقياته قبل تجربة الحب.

تتميز تجربة الحب بصفات خاصة بها، نابعة من التجربة ذاتها،

فهى تتميز باللاوعى فى أغلب لحظاتها، وتتميز بقدرتها الكبيرة على التغيير، دون جبر أو قسر، إذ «تتبدل الغرائز المركبة، وتستحيل السجاياء المطبوعة» (٤٥)، بكل يسر وسهولة، مع محافظتها رغم ذلك على إبقاء صفة كل من المحب والمحبيب قائمة، رغم سعى كل طرف والمحب — خاصة — الى التوافق الكامل، مع مشاعر ومتطلبات المحبوب. لذلك فالمحب الذى يعيش «الحب لا يلبث ان يجد نفسه مستغرقاً فى حياة جديدة كأنما هو قد غزا «ذاتاً» أخرى فاستطاع ان ينفذ الى خبرتها الخاصة وأن يتسلل الى حياتها الوجدانية العميقة، وان يخرق صميم كيائها الخلقي بأسره، على حين أن كل ذات تبدو فى العادة كأنما هى عالم أصغر، مغلق على ذاته يجيىء الحب، فيحقق ضرباً من التواصل الخلقي بين «الأنى واللى — أنا» وكان الذات قد نجحت فى الخروج من عزلتها الأصلية» (٤٦)، وهذه المعاشة تطبع نفس المحب بطابع تلك التجربة التى استغرقتها.

الحب حالة شخصية بين اثنين وقد لا تتكرر بصورتها لدى غيرهم، لكن دخول الحب ضمن ظروف المجتمع — يعطى الحب نوعاً من التواصل الخلقي، فتصبح نوعاً من «اليقظة» رغم حالة اللاعقلانية التى تسببها، وحالة اليقظة هذه تجعل من الحب ضرباً من «النيتة والاتجاه والسلوك» (٤٧)، الذى يحاول المحبون العيش ضمنه، ويشارك كل طرف فى هذا، حتى يؤول الى «خبرة خلقية».

هل الحب جبر أم اختيار..؟

هناك مسألة «ميتافيزيقية» فى الحب، طالما تعرض لها العشاق العذريون، وهى «اعتقاد (هؤلاء) العشاق انهم مسيرون فى أفعالهم، وتصرفاتهم، بقدرة خارقة لا حول لهم ولا قوة فى ردها أو السيطرة

عليها. يصورون قوة العشق الخارقة على أنها قدر محتوم، أو طاقة سحرية تنفذ فيهم، وتسلبهم ارادتهم فلا يستطيعون الاثيان بشيء في سبيل ردها، اي يعتبرون انفسهم مسحورين مفتونين، فترفع عنهم اللوم في جميع أعمالهم، وترتفع عنهم المسؤولية في كل ما يفعلونه، باعتبارهم مجبرون لا مخيرون» (٤٨)، وبالتالي فلا قيمة لأي بحث في هذه التجربة ، وما يمكن ان يستفاد منها كخبرة وبالتالي محاولة تهذيبها.

ينظر ابن حزم الى هذا الأمر على أنه شكل من الجبر يتحقق في الوقوع في الحب، لا في استمراره، يقول : «استحسان الحسن، وتمكن الحب قطيع لا يؤمر به، ولا ينهى عنه، إذ القلوب بيد مقلبيها، ولا يلزمه غير المعرفة، والنظر في فرق ما بين الخطأ والصواب، وإن يعتقد الصحيح باليقين. وأما المحبة فخلقة، وإنما يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة» (٤٩)، فالتشاكل أمر خارج عن اختيار الانسان لكن المحب يملك ذاته، ويستطيع ان يسيروا الى ما يريد على مستوى الجوارح فلا يأتي الرذيلة، ويتمسك بالفضيلة، ما أمكنه ذلك، لأن الأمر ليس قدراً كما ظن العذريون في أن أفعالهم خارجة عن استطاعتهم، فتصبح التجربة محكومة بقوة فوق انسانية فلا يمكن والحالة هذه، ان يصل الانسان الى خبرة محدودة، وهذا يتفق مع نظرة ابن حزم الى الفعل الانساني، وأنه فعلاً أحدهما تابع لنظام الطبيعة، المخلوقة من الله، ويسري على هذا الفعل قدر الله بالتسيير، وفعل خاص بالانسان له القدرة على اثيانته والامتناع عنه. (٥٠)

١- بداية الحب :

تتغير سيرة المحب عما كانت عليه قبل الحب، اذ تصبح سلوكا موجهاً للتكيف مع الشعور الحادث. وهذا ما يشعر به المحب اذ يساق اليه برغبة قوية يشعر بفرابتها احيانا. وتبدأ مرحلة التغير مع ظهور علامات الحب الأولى. فبعد طور التفضيل «الغيري» على الذات، يدخل المحب مرحلة «التوافق» التي «تفسح للآخر مكانا كبيرا في أعماق نفوسنا، ونضع انفسنا تماما تحت تصرفه، ونتفانى في خدمة الآخر.. وهذا هو السبب في أن الحب (كونه حالة صادقة) يقترن عادة بالاخلاص والتفاني، والوفاء، والثقة، والإيمان» (٥١)، «فما يكاد (المحب) يقبل على سوى محبوبه، ولو تعمد ذلك، وان التكليف يستبين لمن يرمقه فيه، والانصات لحديثه، اذا حدث، واستغراب كل ما يأتي به، وكأنه من المعال، وخرق العادات، وتصديقه وان كذب، وبيوافقه وان ظلم، والشهادة له، وان جار، واتباعه كيف سلك وأي وجه من وجوه القول تناول» (٥٢).

يسعى المحب الى تطويع نفسه لتوافق مراد المحبوب، بتشبيت حالة «الانجذاب» واعتمادا على حالة «السرور» التي يشعر بها المحب تجاه الحالة القائمة، فانه ينزع الى تحقيق درجة اكبر من التوافق مع المحبوب، فالرذائل التي كانت قبل «حالة الحب» تتحول الى فضائل، فالبحيل تنطلق يده بالانفاق، والجبان يلقي روحه دون وجل، والقذر يتجمل لتكون صورته مرغوبة غير منفرة، فيحاول ان يغير من «داخله» وسلوكه الخارجي ليزيد من توضيح «حالة التشاكل» لتزداد الرابطة توافقا. ويتحدث ابن حزم واصفا حالة المحب، وما يطرأ عليه بقوله : «يجود المرء ببذل كل ما كان يقدر عليه، مما كان ممتنعا به قبل ذلك، كأنه هو الموهوب له، والمسعي في حظه،

كل ذلك ليبيدي محاسنه ويرغب في نفسه، فكم بخيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرب، وجاهل تأدب، وتفلّ تزين، وفقير تجميل، وذئ سن تفتى، وناسك تفتك ومصون تبذل».(٥٣)

ويستمر التغير ما دامت حالة الحب قائمة، حتى ولو لم يتوافق المحبوب مع المحب، فان المحب يسعى لإرضاء المحبوب، فيطيعه في كل أحواله، يقول ابن حزم : «من عجيب ما يقع في الحب، طاعة المحب لمحبوبه، وصرفه طباعه قسراً الى طباع من يحبه، وربما يكون المرء شرس الخلق، صعب الشكيمة، جموع القيادة، ماضي العزم، حمي الأنف، أبي الخسف، فما هو الا ان يتنسم نسيم الحب، ويتورد غمره، ويعوم في بحره، فتعود الشراسة لياناً، والصعوبة سهولة، والمضاء كلاله، والحمية استسلاماً».(٥٤)

لا يعد هذا التغير الذي لا يحمد في غير هذه الحالة «دناءة في النفس».(٥٥) لأن الموافقة حالة خاصة، ينحرف اليها المرء انحرافاً لا يستطيع انسان ان ينكرها.

وقد تشتد الحالة بالمحب تطرفاً، فيغلب «الجهر على الحياء»، فلا يملك الانسان حينئذ لنفسه، صرفاً ولا عدلاً.. حتى يمثل الحسن في تمثال القبيح، والقبيح في هيئة الحسن، وهناك يرى الخير شراً، والشر خيراً، وبهذا يكون الحب قد سهل ما كان وعراً وهان ما كان عزيزاً، ولان ما كان شديداً».(٥٦)

وتحدث الحالة السلبية الأخيرة نتيجة صد المحبوب للمحب ضمن طبائع معينة، لا تتكرر كثيراً لأن هناك من لا يتعدى الى الضياع رغم ما قد يصاب به من صد.

ان غلبة الحب لا تقود الى «افشاء» السر حياءً «وربما كان من أسباب الكتمان ان يرى المحب من محبوبه انحرافاً وصدأ ويكون ذا

نفس أبيّة، فيستتر بما يجد، لئلا يشمت به عدو). (٥٧) فيزيد من آلامه، كما ان المحب قد يكتسب حبه، حتى عن المحبوب خشية صده، وهذه حالة تدل على «الوفاء وكرم الطبع». (٥٨) لأن المحب صان المحبوب حتى في حالة عدم علمه بذلك.

لكن طبائع الناس مختلفة، فمن أحس بأن محبوبه قد غدر به، أو ملّه أو قلاه، يحاول الانتصاف منه، وهذه حالة تدل على أنانية كبيرة «فلا يجد طريق الانتصاف منه الا بما ضرره عليه، أعود منه على المقصود، من الكشف والاشتهار وهذا اشد العار وأقبح الشار وأقوى بشواهد عدم العقل». (٥٩)

بناءً على ما سبق فإن الحب ينطوي على خبرة خلقية تتفاوت، تبعاً لمرتبة الحب ذاته، وقد تلمس ابن حزم هذه الخبرة الخلقية في «الوفاء» حيث تتعدد مراتبه وأولها «أن يفى الانسان لمن يفى له، وهذا فرض لازم وحق واجب على المحب والمحبوب، لا يحول عنه الا خبيث المحتد، لا خلاق له ولا خير عنده». (٦٠)

والمرتبة الثانية : مشوطة بالمحب الذي سعى الى المحبوب واختاره، فعليه ان يثبت لما يبدر منه، فاذا ما غدر المحبوب، وكان المحب واثقاً من تشاكل الصفات، فعليه الوفاء لهذا «المحبوب الغادر» لأنه المتكفل بالسعي. وهذا الوفاء من المحب دون المحبوب «خطة لا يطبقها الا جُلّد قوي، واسع الصدر، حر النفس، عظيم الحلم، جليل الصبر، حصيف العقل، ماجد الخلق، سالم النية». (٦١) وهذا النوع من الوفاء يدل على صحة المحبة، وصدق النية، لأنه نابع عن نوع من «المباشرة» والتعامل بين المحبين يتيح لهما معرفة الخصوصيات، والاطلاع على الأسرار، فيجب ان يحفظ المحب كل ذلك ولا ينشره بل عليه «أن يحفظ عهد محبوبه، ويرعى غيبته ويحسّن أفعاله، ويتغافل عما يقع منه على سبيل الهفوة، ويرضى

بما حمله ولا يكثر عليه بما ينفر منه» (١٢).

أما المرتبة الثالثة للوفاء، فحالة غريبة لا يصل إليها الإنسان، إلا بعد وقوع تغيرات جادة في طرف المحب، أو المحبوب «وهي الوفاء مع اليأس البات، وبعد حلول المنايا وفجاءات المتنون، وأن الوفاء في هذه الحالة، لأجل أحسن منه في الحياة، ومع رجاء اللقاء» (١٣). لأن الوفاء يصبح موقفاً خلقياً مقصوداً لذاته.

يسمى المحب بخاصة للتخلص من كل العيوب التي فيه، لأنه يريد أن يعطو على ذاته ويثبت قيمته، وما كان للقيم أن تبرز عنده، دون تجربة الحب، التي دفعته إلى هذا الاتجاه.

٢- المحبوب : هو الطرف الثاني في رابطة الحب، ويأخذ أحد موقفين :

الأول : الاستجابة للمحب حيث يتمثل بحالات الحب ويصبح مناظراً له، وهذه هي قمة الحب إذا تكافأ المحبان في الحب.

الثاني : موقف دون السابق درجة، وهو موقف أقل تعاطفاً وقد يتطرف ليصل الرفض الكامل. وانعكاس الرفض يكون على المحب وحده، أما إذا استجاب المحبوب فإن تجربة الحب تنمو، وتمتد في الزمان، وتكتسب معالم جديدة منها : الملل الذي يعبر عن نقص في الصفات المشتركة بين الطرفين، أو تنشأ عن نوع من الخداع في تصور التشاكل. يقول ابن حزم : «الملل من الأخلاق المطبوعة في الإنسان وأخرى لمن دهي به، ألا يصفوا له صديق، ولا يصح له إزاء، ولا يثبت على عهد، ولا يصبر على الف، ولا تطول مساعدته لمحبه، ولا يعتقد منه ود، ولا بفض وأولى الأمور بالناس ألا يغروه منهم، وأن يفروا عن صحبته ولقائه، فلن يظفروا منه بطائل، لذلك أبعدنا هذه الصفة عن المحبين. وجعلناها في المحبوبين، فهم بالجملة أهل التجني، والتظني، والتعرض للمقاطعة، وأما من تزيا باسم

الحب وهو ملول، فليس منهم، وحقه الا يتجرع مذاقه، وينفي عن أهل هذه الصفة، ولا يدخل في جملتهم» (٦٤) لتنافيه مع ما يجب ان يكون عليه المحب من صفات.

بتحول الحب من «القوة» الى الفعل، يكتسب بعداً سلوكياً — اجتماعياً، ومن الطبيعي في المجتمع الذي عاش فيه ابن حزم، ان يعتمد المحبون التباعد عن بعضهم بعضاً، اذ يسميان الى نوع من الشحناء الدالة — ظاهرياً — على التجافي، فالمحبان — كما يقول ابن حزم : «اذا تكافنا في المحبة، وتأكدت بينما تأكدا شديداً، كثر تهاجرهما» لغير معنى وتضادهما في القول تعمداً، وخروج بعضهما عن بعض في كل يسير من الأمور، وتتبع كل منهما لفظة تقع من صاحبه، وتأولها على غير معناها. كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقد كل واحد منهما في صاحبه» (٦٥).

ان هناك فرقاً بين الحالتين. فالشحناء، في العادة، حالة سلبية — لا تؤدي الا الى تفسخ العلاقة. أما الشحناء عند المحبين، فانها حالة ايجابية كلما ازدادت، ازداد اللقاء روعة «فلا تلبث ان تراهما قد عادا الى أجمل صحبة، وأهدرت المعاتبة، وسقط الخلاف وانصرفا في ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة ، وهكذا في الوقت الواحد مرارا» (٦٦).

ان قلق المحبين يقودهم الى «إساءة الظن» التي هي — في الواقع — نوع من الخوف الداخلي العميق، من تصور فقد المحبوب، وما يمكن ان ينتج عن هذا من الآلام.

٣- العنصر الثالث في تجربة الحب هو رابطة الحب نفسها، وهي قوة تغير المحبين. انه على حد تعبير ابن حزم : «داء عياء، وفيه

« أخذت هذه التصحيحات عن تحقيق آخر»

الدواء، منه على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة، لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى عليها الافاقة، يزين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يُحيل الطبائع المركبة، والجبلة المخلوقة» (١٦٧) فهو بهذا قوة تغير داخل الانسان بلا قسر خارجي، لأن للحب «حكما على النفوس ماضيا، وأمرأ لا يخالف، وحدا لا يعصى، ومُلُكا لا يُتعدى، وطاعة لا تُصرف، ونفاذا لا يرد، وانه ينقض المِرَد، ويحل المَبْرَم، ويحلُّ الجامد، ويحلُّ الثابت، ويحلُّ الشفاف، ويحلُّ المنوع» (١٦٨).

٤... الحب والواقع :

اما الظروف المحيطة بالمحبين، فتؤثر في تجربة الحب سلبا وإيجابا، وتمثل هذه الظروف موقف المجتمع، والثقافة القائمة، ففي مجتمع اسلامي — كالذي عاش فيه ابن حزم، يكون المحب بحاجة الى «الرسول» الى محبوبه، وهذا «السفير» «يجب تخيُّره وارتياحه استجاداته، واستفراجه، فهو دليل عقل المرء، وبيده حياته، وموته، وستره، وفضيحتة، بعد الله تعالى» (١٦٩) ويجب ان يتحلى السفير أيضا، بالصدق والأمانة، وحفظ الاسرار، والأذمة، وان يكون صادق النصح عاقلا، فهيما.

ويفضل ابن حزم ان يكون السفير الناصح، من اصحاب السن العالية، نظرا لحنكتهم ويعددهم عن الريبة والشك، وقناعتهم اذ ضمرت عواطفهم وبقيت لهم الخبرة من تجارب مشابهة، فيسعون الى المساعدة بكل سرور، لا سيما وأنهم خير مَنْ يقدر القيمة العليا للحب.

لكن السفير قد يفدر بالمحب، اما لمجرد التفريق بينه وبين

المحبوب، او من اجل ان «يقلبه (أي المحبوب) الى نفسه ويستأثر به دونه» (٧٠). وهذا يكون في السفير المشابه ، أي الذي في صبا المحب وشبابه، ولهذا رأى ابن حزم ان افضل السفراء مَن كان عجوزاً. إن حال المساعد من الاخوان، كحال السفير، فلرابطة الصداقة مفعولها، والأخ المساعد يكون كما الساعي لذاته، لحرصه على صديقه، لكن هذه العلاقة كغيرها من العلاقات الانسانية، قد يعتررها الهزال والتذبذب، فلا يساعد الاخوان المحب، او يسخروا منه، او يفشوا أسرارهم، مما يؤثر في المحب فتُطْبِعُ نفسه على عدم الثقة، فينزوي وينطوي على ذاته.

ان هذا التقلب أوضح في الرجال منه عند النساء، فان «عندهن من المحافظة على هذا الشأن، والتواصي بكتمانها، والتواظؤ على طيّه، اذا اخلصن ما ليس عند الرجال» (٧١). فما من «امرأة كشفت سر متحابين، الا وهي عند النساء ممقوتة، مرمية من قوس واحدة» (٧٢). لأن هذا يدل على سوء خلقها، ويبدو من هذا ان ابن حزم يعتبر هذا الموقف مرتبطاً بنفسية المرأة، وتركيبها، فالحب هو أساس وجودها، والنساء «متفرغات البال من كل شيء، الا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتألف ووجوهه، لا شغل لهن غيره، ولا خلقن لسواه» (٧٣).

ان للسن والتجربة السابقة دوراً في الحرص على الأسرار، فالفتيات ربما كشفن أسرار بعضهن، لصغر سنهن، وطيشهن، والغيرة من بعضهن، فيسعين الى الافساد. اما النساء المتقدمات في العمر فإنهن احفظ للسر، وارغب في مساعدة المحبين لأن «العجائز قد ينسن من انفسهن، فانصرف الاشفاق محضاً الى غيرهن» (٧٤).

يوْلَد «الحب» لدى الآخرين مواقف خلقية متباينة، تباين الأفراد، وخبراتهم، فمنهم من احب وفشل، أو احب وسعد، أو لم يمر

بالتجربة، كما أن منهم مَنْ ينظر الى الحب، على انه حالة من ضعف الارادة، او حالة انسانية سوية، ومن هذه المواقف تبرز مواقف خلقية متباينة. يشير ابن حزم الى بعضها ومن هذه «العذل» فالعاذل يلاحظ ما بالمحب من تغير، وهو لا يدين في الوقت نفسه بالحب، فيبدأ بمعاتبة المحب على حاله، ويقرر له سوء موقفه، ولهذا العاذل صورتان :

الأولى : مَنْ يعذل ليصحح حالة اعوجت، وتجاوزاً حصل. وهذا انسان يسعى الى الابقاء على حالة من التوازن، ولذا «استقطت مزونة التحفظ بينك وبينه، فعذله افضل من كثير المساعدات، وهي من الحظ والنهي، وفي ذلك زاجر للنفس عجيب، وتقوية لطيفة، لها عرض، وعمل ودواء تشتد عليه الشهوة» (٧٥)

اما النوع الثاني من العذل فيرمي الى قتل الحب لذا نراه دائماً «زاجراً لا يفيق أبداً، من الملامة.. (وهذا) خطب شديد، وعيب ثقيل» (٧٦)

ان رقابة المجتمع في تجربة الحب لا تقتصر على «العاذل»، بل تأخذ صورة أخرى أكثر قسوة، وهي التي يمثلها الرقيب، او الواشي. اما الرقيب فمن شأنه ان يباعد بين المحبين، ويتسبب — من ثم — في ايلامهم وهو على نوعين :

الأول : شخص لا ضرر كبير منه، لأن رقابته عرضية، وغير مقصودة، فهو خالي البال من السعي الى التفريق، وانما صادف وجوده «الخلوة» بين المحبين.

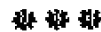
والثاني : شخص يزاقب عمداً، قاصداً الحيلولة دون لقاء المحبين، وهذا «اشنع ما يكون.. اذا كان ممن امتحن بالعشق قديماً، ودهي به، وطالت مدته فيه، ثم عُري عنه بعد احكامه لمعانيه، فكان راغباً في صيانتة من رقيب عليه» (٧٧) فهذا الرقيب يعلم التفاصيل، ويحب

الانتقام، والأذى، ويتعجب ابن حزم من المصيبة الحالة على المحبين من طرفه قائلاً : «فتبارك الله أي رُقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته». (٧٨) لمعرفة خصوصية العلاقة.

ان أكبر تحد يصادفه المحبون هم الوشاة، وهم قوم ارذال يسعون الى كل سوء، وهم شر الخلق «وهم النمامون، وأن النميمة لَطَبِغٌ يدل على نتن الأصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبث النشأة، ولا بد لصاحبه من الكذب». (٧٩) والكذب أرذل خُلُقٍ يعيش به المرء، لأنه قصداً الى تشويه الحقائق، وهذا يؤدي الى أعظم الشر، وأكبر الضرر.

والوشاة في الحب نوعان : يسعى كل منهما الى التفريق بين المحبين بتشويه الحقائق عمداً، فالأول : «واش يريد القطع بين المتحابين فقط»، (٨٠) وهذا دليل على سوء طبعه، ورذالة خلقه، لأنه لا يسعى الا للضرر، دون هدف غيره.

اما الثاني فهو «واش يسعى للقطع بين المتحابين لينفرد بالمحبوب، ويستأثر به، وهذا اشد شيء وأقطعه، وأجزم لاجتهاد الواشي، واستفادة جهده». (٨١)



الحب — رغم كل شيء — قوة هائلة لا يطيق الفرد الصبر عليها، ومن هنا يعاني بعض المحبين الذين يتمسكون بالفضيلة في حبهم معاناة شديدة، اما بعضهم الآخر فلا يصبر على حبه، ولو أدى الاعلان الى الفضيحة، أو الضياع، أو النار.

يؤكد ابن حزم ان الحب واحد عند الجميع لكن هناك شيئاً يعصم بعض الأفراد، ويحفظهم في حبهم، ألا وهو «القيم» و«العادات». يقول : «فلاح بهذا عياناً ما ذكرنا، من ان المحبة كلها جنس واحد، لكنها تختلف أنواعها على قدر اختلاف الأغراض

منها، والا فطبائع البشر كلهم واحدة، الا أن للعادة والاعتقاد الديني، تأثيرا ظاهرا» (٨٢) في حفظه طبائع الناس من أن تشور فيفقد المرء رباطه، ويقع في الرذيلة.

لقد ركب الله «في الانسان طبيعتين متضادتين احدهما لا تشير الا بخير، ولا تحض الا على حسن، ولا يُتصور فيها، الا كل أمر مُرضي، وهي العقل، وقائده الشهوة» (٨٣) اما الأولى فهي العقل الداعي الى التمسك بالفضائل، فغلبته يعني ان المحب حذر من ان يرتكب أمرا مشينا في حبه.

لا بد للعقل من سند، يساعده في تجاوز الرذيلة، اذا ما وقعت اسبابها، ويتمسك بالفضيلة مع غلبة أسباب الحب، وهذا السند هو «طول الرياضة، وصحة المعرفة، ونفاذ التمييز، ومع ذلك، اجتناب التعرض للفتنة» (٨٤).

اما مَنْ عرضت له الشهوة الشديدة، ولم يقع فيها، فذلك لأمرين: الأول : اتساع المعرفة ورسوخها، لكن هؤلاء لا يصمدون اذا ما استمر الاغراء، اذ سرعان ما يستجيبون لداعي الغزل، فيسقطون في المعصية، الا أن يعصمهم الله من الوقوع تحت سيطرة الباعث. يقول ابن حزم : «إما طبع قد مال الى غير هذا الشأن، واستحكمت معرفته بفضل سواه عليه، فهو لا يجيب دواعي الغزل من كلمة ولا كلمتين، ولا في يوم ولا يومين، ولو طال على هؤلاء المحبين ما امتحنوا به، لجادت طباعهم، وأجابوا هاتف الفتنة ولكن الله عصمهم بانقطاع السبب المحرك نظرا لهم، وعلموا بما في ضائرتهم، من الاستعانة به، من القبائح واستدعاء الرشد» (٨٥).

الثاني : خدس اضاء في نفوسهم فرأوا شر الخطيئة : «فانقُصت به طوابع الشهوة في ذلك الحين، لخير أراد الله عز وجل لصاحبه» (٨٦).

ان هناك في المقابل طبيعة ثانية تدعو الى الوصال :
وهي قوة «قائدها الشهوة» (٨٧)، فتلبس على الانسان فلا يرى
العقل شيئاً وتعمى البصيرة، ولا يعود المرء عندئذ يفرق بين
الحسن، والقبيح، فيعظم الالتباس وكل هذا ناتج عن «تكلم الشهوة
(فيحدث من جراء ذلك ان) يهون القبيح، ويرق الدين، حتى يرضى
الانسان في جنب وصوله الى مراده بالقبائح والفضائح» (٨٨) وبوصول
المرء الى هذه الدرجة لا يرجى منه صلاح.

وقد أخذ بهذا ابن الجوزي حين اعتبر ان حالة النفس الانسانية،
متوقفة على سيطرة احدى القوتين، العقل، او الهوى، فاذا سيطر
العقل ارتدع الانسان عن الوقوع في الخطيئة، واذا سيطر الهوى
ارتكبت النفس الرذائل، وتجاوزت في الحب، ويقول : «العقل والهوى
يتنازعان، فمعين العقل التوفيق، وقرين الهوى الخذلان، والنفس
واقفة بينهما، فأيهما ظفر كانت في حيزه» (٨٩).

ان ثمرة الحب هي السعادة المطلقة في الآخرة، التي أعدها الله.
وهي السعادة المعدة لكل مَنْ لم يسقط في الرذيلة، ومن لم يرتكب
الخطيئة و«طوى قلبه على أمر من جمر الغضب، وطوى كشحه على
أحد من السيف، وتجرع غصصاً، أمر من الحنظل، وصرف نفسه
كرهاً عما طمعت فيه، وتيقنت ببلوغه، وتهايت له، ولم يحل دونها
حائل، لحري ان يُسر غداً، يوم البعث، ويكون من المقربين في دار
الجزاء، وعالم الخلود» (٩٠). وبهذا تكون تجربة الحب أحد أشكال
تهذيب السلوك الانساني.

٢_ الصداقة :

الصداقة علاقة اجتماعية خاصة تقوم على نوع من التجانس الأخلاقي والشعوري بين الأصدقاء، ومن هنا فإن عمادها صدق الأخوة (٩١) والمحبة (٩٢) وأسمى صورها أن يشاركك الصديق «بنفسه وماله لغير علة» (٩٣) ولا بد في وجود رابطة الصداقة من فضائل عديدة مثل «الحلم والجود، والصبر، الرفاء، والاستضلاع، والمشاركة، والعفة، وحسن الدفاع وتعلم العلم» (٩٤).

شروط الصداقة :

للصداقة شروط لا تقوم إلا بها، وأولها العلاقة المتبادلة بين الصديقين، فإذا كان الحب والايثار من أحدهما، وليس الآخر كذلك، لم يحصل إلا على «الخيبة والخزي» (٩٥) ومن جهة أخرى، فإنه إذا زهدت «فيمن يرغب فيك، فإنه باب من أبواب الظلم، وترك مقارضة الاحسان» (٩٦) ومن هنا فتبادل العلاقة الشعورية أساس هام وينفل هذا «التعاطف» الخاص، حيث يفرح كل واحد للآخر، وكان الأمر خاصته، ويساء من مصيبة الآخر، وكأن النازلة أصابته، ومن ثم فإن «المرء يسويه ما يسوء الآخر، ويسره ما يسره، وما سفل عن هذا فليس صديقاً» (٩٧).

تقتزن الصداقة بالنصح اقتتراناً عرضياً لأنه «ليس كل صديق ناصحاً، ولكن كل ناصح صديق، فيما نصح فيه» (٩٨) فإن معنى النصيحة صدق الشعور، وبقطة المحبة، وشدة الحرص على الصديق، وكأنها تقابل العشق للنساء.

ومن الشروط الضرورية، التكافؤ في العلاقة، فلا يكون أحدهما

تابعاً، والآخر متبوعاً، أو أن تفعل له، ما تريد أنت، فالصدقة إيثار متبادل مبني على خالص الحب، فتُقدِّمُ على تحقيق رغبة الصديق «إذا سألك إياها، أو أردت ابتداءً بقضائها، فلا تعمل له، إلا من يريد هو، لا ما تريد أنت» (١٩).

أنواع الصدقة :

الصدقة كالعشق إلا أنها لنفس الجنس، وهي عند ابن حزم نوعان :

الأول : صدقة اخوان الصفاء، وعلتها محبة الخير، وهي علاقة منزهة عن المنفعة والغرض، ولها صورتان : (أ) صدقة لله فقط، فيتصدق القوم في محبة الله، والسعي لإقامة شرائعه، ويتناصرون على إيجاد الفضائل . (ب) صدقة للمحبة المجردة عينها. (١٠٠) .

الثاني : صدقة المنفعة، ولا تسمى هذه العلاقة صدقة، إلا مجازاً، وعلة اجتماع الأفراد فيها المنفعة، ومن هنا فإنها صور كثيرة، يُبرز ابن حزم منها - ومن خلال تجربته صورتين : (أ) مصادقة من قبلت عليه الدنيا، فصار ذا منصب، أو ثراء، أو مائدة، وتدوم هذه العلاقة ما دام السبب، وتنزل بزواله (١٠١) وعلى الإنسان أن يحذر هذه الصورة الزائفة من الصدقة، لأن الآخرين يعاملونه فيها باعتباره أداة، أو موضوعاً ليس غير.

(ب) مصادقة الأرذال ويجسدها المتصادقون «لبعض الأطماع (أو) المتنادمون على الخمر (أو) المجتمعون على المعاصي، والقبائح والمتآلفون على النيل من أعراض الناس» (١٠٢) وهؤلاء قوم يجمعهم الظرف، والغرض اللا أخلاقي، فإذا انقضى غرضهم تفرقوا، وربما تعادوا، إذا حصل أحدهم قدراً من المنفعة أكبر مما حصل غيره.

ينصح ابن حزم بالحرص على الصديق من النوع الأول، مثلما ينصح بالابتعاد عن الصديق من النوع الثاني، لأن الارتباط به يقود اما الى اغصاب الله بمسايرته في ضلاله، واما التعرض للموم، وذمه بالابتعاد عنه، ولا تساوي هذه الصداقة، ما يحصل من الهم والحزن بسببها، او بسبب منها كالقدر (١٠٣) فان أهلها ينكثون العهد فتحل بالانسان مصائب كثيرة، من جراء هذا ويعتبر ابن حزم «المصيبة في الصديق الناكث، اعظم من المصيبة به» (١٠٤)

الصداقة عند ارسطو :

ان اول من تحدث في الصداقة ويّين اشكالها والحدود المتضمنة لها، هو أرسطو، والصداقة عنده ثلاثة أنواع :

الاول : صداقة المنفعة، وهي المتجهة الى تحصيل النفع، والفائدة، وقد بين ارسطو ان هذه الصداقة تستمر، باستمرار الفائدة، فاذا «انحل الذي يجمع الاحباء، تنحل المحبة نفسها، اذ هي لا توجد الا من اجل هذه الغاية» (١٠٥) واكثر ما تكون عند المشايخ، ومن لم تبرز شهواتهم كالأحداث لأنهم يطلبون النافع، والمفيد، ومحل هذه الصداقة، من اقبلت الدنيا عليه من مال أو سلطان.

الثاني : صداقة اللذة، وهذه الصداقة تتجه الى الأثر الذي تحدثه الصداقة من لذات. فهي لذلك تشبه صداقة المنفعة، اذ تتجه الى الأثر الحادث عن الصداقة ولا تتجه لذوات الأصدقاء. (١٠٦)

الثالث : «وهي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة» (١٠٧) وتتصف بأنها تتجه الى ذات الصديق، دون النظر الى المنفعة، او اللذة، الحادثة من جهته، بل علتها هو التشارك في الفضيلة، والسعي الى تنمية الخير، وهذه هي الصداقة الحقة، وما عداها

عرض.

يتبين مما سبق تشابه الصداقة عند ابن حزم، وأرسطو، فصداقة اخوان الصفاء لدى ابن حزم تقابلها صداقة الفضيلة، لدى أرسطو، وأما صداقة المنفعة، فهي بنفس الحدود عند كل من أرسطو وابن حزم.

علامات الصداقة :

ان للصداقة اخلاقاً خاصة بها، أبرزها الحقوق بين الأصدقاء، وقد عرضنا بعضها في شروط الصداقة، وأول هذه الحقوق «الثقة بالصديق»، ويرتبط بها الاهتمام بالصديق، من اعلامه ما يخصه، من أسرار، واطلاعه على ما يخصك للثقة المتبادلة، والا فإن من «طوى.. سر الذي يعتيك دونك، (فهو) أخون.. ممن أفشى سر، لأن من أفشى سر فانما خانك فقط، ومن طوى سره دونك.. فقد خانك واستخونك».(١٠٨)

حفظ السر : إن من الخلق ان يكتسب الانسان «سر كل من وثق»(١٠٩) به، ويرى ابن حزم ها هنا ان يحتفظ المرء بأسراره، ولا يبوح بها الى أحد، حتى ولو كان من الأصدقاء،(١١٠) فإن ايداع السر صدر الصديق، قد يكون أمراً فوق طاقته، وإذا ما افشى الصديق السر، صار موضع اتهام، ومظنة، فيكون هذا سبباً لقطع الصداقة.

النصيحة : يقول ابن حزم «لا تنقل الى صديقك، ما يؤلم نفسه، ولا ينتفع بمعرفته، .. ولا تكتمه ما يستضر بجهله»(١١١) وعلى الصديق ألا ينقل الى صديقه، ما يقال من سوء في امراته. وبخاصة

إذا كان القول غير موثوق، أو كان قائله، ذا صفة قبيحة، أما إذا كان الخبر مؤكداً، فعليه أن يخبر صديقه بليين وروية، ولا يواجهه بالأمر، بل يهد له في نفسه، فإذا كان هذا حصيفاً، وأدرك المسألة امسك، والا فإن عليه أن يؤدي حق الصداقة مباشرة، فانه إن لم يفعل، والدليل قائم رذل لا خير فيه. (١١٢)

وتمر على الانسان لحظات يخطئ فيها أو يسيء الاختيار، وعلى الصديق أن يحفظ صديقه من الخطأ، وأن يرشده، الى طريق السداد، وينصح له، مراعيًا شرط النصيحة، وهي «مرتان، فالأولى، فرض وديانة، والثانية، تنبيه وتذكير». (١١٣) ويجب أن تتسم نصيحته بالحرص على المنفعة من جهة، والحفاظ على شعور المنصوح من جهة ثانية، فتكون سرّاً لا علناً، وبالإشارة والتلميح، إذا كان الصديق ذكياً، دون التصريح، أما إذا كان المنصوح بحاجة الى التصريح، فيصرح على شرط التذكير، والافادة دائماً أي «على سبيل استعمال الفضل، وتأدية ما عليك». (١١٤) وليس على شرط الاجابة والقبول.

العون : من إشارات الصداقة الحقّة، عون الآخر، فانه يدل على الحب والايثار، يقول ابن حزم : «ابذل فضل مالك، وجاهك، لكل من سألك، أو لم يسألك، ولكل من احتاج اليك، وأمكنك نفعه، وإن لم يعتمدك بالرغبة». (١١٥)

وديمومة الصداقة، لا تكون الا بالعشرة، والمصاحبة الحسنة، لأن هذه تؤدي الى أنس الانسان، لميل الانسان الى الأفعال الحسنة، ويجب أن يكون هذا الخلق عاماً، بحيث يصبح شعاراً للانسان، يعامل به كل «أحد من الانس أجمل معاملة». (١١٦) وهذا خلق اجتماعي رفيع.

قبول المعاتبة : قد يتغير الصديق على صديقه، مما يوجب عتابه،

لكن العتاب يجب ان يكون رقيقاً وعلى السبب الذي اوجبه،
والمعاتبة دليل محبة الصديق لصديقه، لأن فيها تبصيراً له على
خطأه لاصلاحه، وهذا دليل على محبة المعاتب ديمومة العلاقة. يقول
ابن حزم : «استبقاك مَنْ عاتبك، وزهد فيك مَنْ استهان
بسيئاتك» (١١٧)

العتاب مسلك دقيق قد يؤدي الغرض منه، لكنه ربما يؤدي الى
قطع الصداقة، وابن حزم يراه «كالسبك للسبيكة، فإما تصفو، وإما
تطير» (١١٨) وهي معتمدة على درجة الصداقة، وتمكنها بين
الصديقين.

الايثار : على الأصدقاء أن يتسامحوا فيما يصدر عنهم تجاه
بعضهم بعضاء لأن الصداقة مرتبطة بالروءة، التي توجب على
الصديق ان يؤثر صديقه على نفسه. (١١٩)

الانتصار للصديق : يدعو ابن حزم للانتصار للصديق ممن يشله،
ويهاجمه، ويستنقصه في غيابه، وهذا الانتصار يجب ان يتحلى باللين.
فيرد الصديق بهدوء على من انتقص صديقه، بحمله على الندم، على
ما فعل او تكذيب ما قاله، ولكن عليه ألا يهاجم مَنْ حمل على
صديقه خوفاً من ازدياد هجوم ثالبه، فيقع أزيد مما كان، فيكون
سبباً في تعريض صديقه للتقبيح من القول. والسب والأغراء به. (١٢٠)

ويرى ابن حزم ضرورة ان لا يصاهر الصديق صديقه، او يبايعه
«فما رأينا هذين العاملين الا سبباً للقطيعة، فان ظن أهل الجهل ان
فيهما تأكيداً للصلة، وليس كذلك. لأن هذين العقدين داعيان كل
واحد الى طلب حظ نفسه» (١٢١). كما يدخل عند المصاهرة طرف آخر
يدعو الى اشارة الأنانية، واذا كان الصديق يقدم صديقه على نفسه،
فانه لا يستطيع السكوت مثلاً على هضم حق اخته، او ابنته، وبهذا

يكون في الانتصار لها قطعاً للصدقة، وفي السكوت عما وقع بها، ظلم لذى الرحم، وليس هذا من الأخلاق، والأولى عند ابن حزم: أن تكون المصاهرة في الأقرباء والأهلين. «لأن القرابة تقتضي الصبر، وإن كرهوه لأنهم مضطرون إلى مالا انفكاك لهم منه، من الاجتماع في النسب الذي توجب الطبيعة لكل أحد، الذب عنه، والحماية له». (١٢٢)

دور الصداقة في تنمية القيم والفضائل :

الصداقة سلوك واقعي، وممارسة يومية كالعشق، لأنه يفسح للآخرين مكاناً في الذات، وإذا تمكن غير في سلوك المرء، وتعتمد الصداقة على مصدرين هاميين : الأول : عقلي، وهو ادراك الصديق لأهمية التحلي بالفضائل، والثاني. شعوري، وهو احساس المرء بالانجذاب نحو «الآخر» وينتج عن هذا احساس الصديق بضرورة السعي لموافقة صديقه، ويتضح هذا كله في تأثير الصديق بصديقه، أو تأثيره فيه. من هنا فإن الصداقة وسيلة هامة في تنمية القيم والفضائل، فالصديق ناصح لصديقه، ساع في نفعه، حافظ له ولأسراره، واضح سره لذيته، ومحتفظ بسره عنده — فيقدم له كل عون يستطيعه، ويتفقد أمره، ويؤثره على كل نفع. أو لذة، أو مغنم، أي أو بعيد، وينتصر له، ويدافع عنه، لأن ذلك صار جزءاً من ذاته، لا يستطيع التخلي عنه، لسيطرة شعوره بالصداقة وواجباتها.

هوامش الفصل الخامس :

- ١- انظر : طوق الحمامة، ص ١٤٣.
- ٢- انظر : المصدر السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.
- ٣- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٦.
- ٤- افلاطون : المأدبة، ترجمة، د. وليم الميري، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية ١٩٧٠م، ص ٤٦. وانظر كذلك ص ٤٣ - ٤٤.
- ٥- هو محمد بن داود بن علي الأصفهاني الظاهري ولد سنة ٢٥٥هـ فقيه ظاهري تزعم مذهب والده بعد وفاته، له مشاركة في الأدب أبرزها كتاب الزهرة، توفي سنة ٢٩٦هـ أو ٢٩٧هـ.
- ٦- أبو بكر محمد بن داود الأصفهاني : الزهرة، تحقيق د. إبراهيم السامرائي مكتبة المنار، الزرقاء، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، ج ١ ص ٥٣-٥٤.
- ٧- ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٦.
- ٨- المصدر السابق، ص ٧.
- ٩- للمزيد من التوضوح لمفهوم المشاكلة انظر : د. نهي جدعان، نظرية التراث (داعى المشاكلة في نظرية الحب عند العرب) دار الشروق عمان ، ط ١ ١٩٨٥، من ص ١٣٩ - ١٧٥.
- ١٠- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧.
- ١١- المصدر السابق.
- ١٢- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٠ - ١١.
- ١٣- وردت في النص فلم تحسن تصحيحها عن بعض التحقيقات الأخرى.
- ١٤- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧ - ٨.
- ١٥- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٦.
- ١٦- إذا لم يقع الحب بعد العيان عند ابن حزم فإن هذا الحب وهم ولا حقيقة له، لأنه تصور عقلي يخلقه الخيال عن المحبوب في ذهن المحب، وقد لا تتوافق الحقيقة

مع الصورة، فحيثئذ يكون الحب متغايراً ما بين الواقع والصورة، فمن أحب في نومه، أو من سمع صوتاً أو نقل اليه وصف فكل هذا وهم في الحب لأن الحب رؤية صورة المحبوب والانجذاب اليه، راجع : باب من أحب في النوم. وباب من أحب بالوصف من كتاب طوق الحمامة.

١٧- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٢٥.

١٨- سبق لابن داود الأصفهاني أن يبين أهمية النظرة في وقوع الحب، وأن نظرة واحدة لا توقع الحب القوي الصحيح، لأنها مرتبطة بالحصول على هذا المحبوب ومن عشق بأول النظر سلا مع أول الظفر «الزهرة ج ١ ص ٤٣٦».

١٩- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٢٣ - ٢٤.

٢٠- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٢٥.

٢١- المصدر السابق ص ٩.

٢٢- المصدر السابق ص ١٢٧.

(٢٣) ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٤ - ٥٥.

٢٤- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ) رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ... ١٩٧٩م ج ٢ ص ١٦٧.

٢٥- ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر : روضة المحبين ونزهة المشتاقين دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ ص ٦٨.

٢٦- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠ .

٢٧- المصدر السابق ص ٧.

٢٨- د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص ٢٨٩.

٢٩- لأن حالة الحب، حالة اندماج واتحاد واستغراق المحب مع محبوبه، أي عملية وهب كلي من المحب للمحبوب، وهذه الحالة لا تكون صحيحة، إذ لم تكن كلية، وإذا ما توزعت على أكثر من محبوب لم تكون حالة حب حقيقية.

٣٠- ابن حزم : طرق الحمامة، ص ٩١.

٣١- المصدر السابق،

٣٢- المصدر السابق ص ١٠٩.

٣٣- المصدر السابق ص ١٢٦.

٣٤- ابن قيم الجوزية، روضة المحبين، ص ٢٨٨.

٣٥- المصدر السابق، ص ٢٩٢.

٣٦- المصدر السابق ص ٧٠.

٣٧- ابن حزم : طرق الحمامة، ص ٢٨.

٣٨- ما اقصد، بالزواج هو الارتباط الجنسي.

٣٩- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٤٨.

اشار الى هذا المفهوم كثير من المفكرين المسلمين، الذين عرضوا للحب، فاخوان الصفا يرون ان الحب له درجات فمنها الاتحاد بين المحب والمحبوب حيث «أن مبدأ العشق، وأوله نظرة، أو التفات نحو شخص من الأشخاص» ومن ثم «الدنو والقرب من ذلك الشخص» وتندرج الى تمنى الخلوة، والمجاورة، فاذا سهل ذلك تمتى المعانقة والتقبيل، فاذا سهل ذلك تمتى الدخول في ثوب واحد* اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء، ج ٣ ص ٢٧٣ - ٢٧٤، وقال ابن سينا بذلك فجعل العشق للصور الحسنة ثلاث مراتب يتدرج اليها، احدها حب معانقتها، والثاني حب تقبيلها، والثالث حب مياضعتها».

* ابن سينا، رسائل الشيخ الرئيس، مطبعة بريل، باعثنا. ميكائيل بن يحيى المهرشي ١٨٩٤م، اعادت تصويره مكتبة المثنى ببغداد ج ٣ ص ١٦.

٤٠- ابن حزم : طرق الحمامة : ص ٢٧.

٤١- لمزيد من الاطلاع على نظرية الحب عند ابن حزم، انظر : دراسة في الحب عند ابن حزم للدكتور احسان عباس، مجلة شؤون عربية، تونس، العدد ٣ أيار : ماي ١٩٨١، ص ١٣٤ - ١٦٢. ودراسة سالم يفوت : «الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم» مجلة تكامل المعرفة، عدد مزدوج ٧-٨ ، ١٩٨٢ - ١٩٨٣، ص

١٢ - ٣٢.

٤٢- - ولیم هوکنج : معنی الخلود فی الخبرات الانسانية، ترجمة متري امين، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، مصر ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م، ص ٢٥٦.

٤٣- - زکریا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٥.

٤٤- - علم الاخلاق الماركسي، دار نشر الادبیات السياسية، موسكو، الطبعة الثانية، ص ٤١٨.

٤٥- - ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧.

٤٦- - زکریا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٤.

٤٧- - زکریا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨١.

٤٨- - د. صادق جلال العظم : فی الحب والحب العذري، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م ص ٩٧ - ٩٨.

٤٩- - ابن حزم : طوق الحمامة ص ٣٦.

٥٠- - راجع الفصل الثالث ... حرية الارادة الانسانية.

٥١- - زکریا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ٢٨١ - ٢٨٢.

٥٢- - ابن حزم، طوق الحمامة ص ١٢.

٥٣- - ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١٢ - ١٣.

٥٤- - المصدر السابق، ص ٤٢.

عرض المفكرون السابقون واللاحقون لابن حزم لأثر الحب فی الحب. فأفلاطون يرى أن «الحب يتفخ فيه من روحه فيجعله اشجع الشجعان (المأدبة : ص ٣٢) وأشار الجاحظ الى ما يحدثه الحب فی الحب، فی رسالته فی النساء (انظر رسالته، ج ٣ ص ١٤٢).

وأوضح الوشاء ما يسببه الحب بقوله : «وقد يشجع الجبان ، ويسخي البخيل، ويطلق لسان العي، ويقرى حزم العاجز، ليأنس به الجليس، ويمتنع به الأنيس، ويذل له العزيز، ويخضع له المتجبر، ويبرز له كل محتجب، وينقاد له كل ممتنع» (أبو الطيب محمد الوشاء (٩٣٦م) : الموشى أو الطرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى

(مكتبة الخانجي مصر ط ٢ ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م، ص ٥٩ - ٦٠).
 أما النويري فأشار صراحة إلى أثر الحب في الأخلاق، وأن كان قوله مستمداً من
 سبقه حيث قال : «العشق يولد الأخلاق الحميدة وقالوا : لو لم يكن في الهوى إلا أنه
 يشجع الجبان، ويصفي الأذهان، ويبعث حزم العاجز لكفاء شرفاً» (النويري شهاب
 الدين أحمد (٧٣٣هـ) : نهاية الأرب في فنون الأدب، معصور عن دار الكتب ،
 القاهرة، ج ٢ ص ١٤٦). وقد تابع هذا الفهم ابن القيم الجوزية (~٧٥١هـ) حين قال:
 «العشق يصفى العقل ويذهب الهم، ويبعث على حسن اللباس، وطيب المطعم، ومكارم
 الأخلاق، ويعلي الهمة، ويحمل على طيب الرائحة، وكرم العشرة، وحفظ الأدب
 والمروءة» * روضة المحبين ص ١٧٣.

٥٥- ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٤٣.

٥٦- المصدر السابق، ص ٣٩.

٥٧- المصدر السابق ص ٢٩.

٥٨- المصدر السابق، ص ٣٧.

٥٩- المصدر السابق ص ٤١ - ٤٢.

٦٠- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٧٨.

٦١- المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩.

٦٢- المصدر السابق، ص ٨١.

٦٣- المصدر السابق ص ٨٠.

٦٤- ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٧٣.

٦٥- المصدر السابق، ص ١٤.

٦٦- المصدر السابق ص ١٤.

٦٧- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١.

٦٨- المصدر السابق ص ٢٧.

٦٩- المصدر السابق ص ٣٤.

٧٠- المصدر السابق ص ٨٣.

- ٧١- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٩.
- ٧٢- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٩.
- ٧٣- المصدر السابق، ص ٥٠.
- ٧٤- المصدر السابق ص ٤٩.
- ٧٥- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٧.
- ٧٦- ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٧.
- ٧٧- المصدر السابق ص ٥٢.
- ٧٨- المصدر السابق ص ٥٢.
- ٧٩- ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٥.
- ٨٠- المصدر السابق ص ٥٣.
- ٨١- المصدر السابق ص ٥٤-٥٥.
- ٨٢- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٤٩.
- ٨٣- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٢.
- ٨٤- ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٢.
- ٨٥- المصدر السابق، ص ١٤٤.
- ٨٦- المصدر السابق، ص ١٤٤.
- ٨٧- المصدر السابق ص ١٢٢.
- ٨٨- المصدر السابق، ص ١٣٠.
- ٨٩- ابن الجوزي أبو الفرج عبدالرحمن : ذم الهوى تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى : ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م، ص ٣٠.
- ٩٠- ابن حزم، طوق الحمامة، ص ١٤٣.
- ٩١- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٣٨.
- ٩٢- المصدر السابق ص ٤٧.
- ٩٣- المصدر السابق ص ٣٧.
- ٩٤- المصدر السابق ص ٣٧.

- ٩٥- المصدر السابق ص ٣٤.
- ٩٦- المصدر السابق ص ٣٤.
- ٩٧- المصدر السابق ص ٣٦.
- ٩٨- المصدر السابق، ص ٣٧.
- ٩٩- ابن حزم الأخلاق والسير، ص ٤٢.
- ١٠٠- المصدر السابق ص ٣٨.
- ١٠١- المصدر السابق
- ١٠٢- المصدر السابق.
- ١٠٣- ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٣٨.
- ١٠٤- المصدر نفسه، ص ٨٩.
- ١٠٥- أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس، ص ٢٧٨.
- ١٠٦- المصدر السابق ص ٢٧٧.
- ١٠٧- المصدر السابق ص ٢٧٩.
- ١٠٨- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٤.
- ١٠٩- المصدر السابق، ص ٣٥.
- ١١٠- قال ابن حزم : «لا تفشي الى أحد من أخوانك، ولا من غيرهم، من سرك، ما يمكنك طيه، بوجه من الوجوه» * الأخلاق والسير ص ٣٥.
- ١١١- ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٤٢.
- ١١٢- المصدر السابق ص ٤٤.
- ١١٣- المصدر السابق ص ٤٠.
- ١١٤- ابن حزم، الأخلاق والسير ص ٣٦.
- ١١٥- المصدر السابق، ص ٣٥.
- جعل الفزالي من حقوق الأخوة والصحبة «إعانة الصديق بالنفس في قضاء الحاجات والقيام بها قبل السؤال وتقديمها على الحاجات الخاصة» ولهذا الإعانة درجات فأبسطها «القيام بالحاجة عند السؤال والقدرة» ويلى ذلك تفقد حالة الصديق

والاهتمام بها، اهتمامك بحاجتك وتنتهي بـ«أن تقوم بحاجته كأنك لا تدري أنك قمت بها»

* الغزالي، ابر حامد محمد بن محمد (١٥٠٥هـ) : احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت لبنان ج٢ ص ١٧٥ - ١٧٦.

١١٦- ابن حزم : الأخلاق والنسب ص ٣٦.

١١٧- المصدر السابق ص ٣٤.

١١٨- المصدر السابق ص ٣٤.

١١٩- ابن حزم، الأخلاق والنسب ص ٤٢.

١٢٠- المصدر السابق ص ٣١.

١٢١- المصدر السابق ص ٤٦.

١٢٢- المصدر السابق ص ٤٦.

الخاتمة :

يتميز الفكر الانساني بتواصله، حيث يأخذ اللاحق من السابق، ويفيد منه، لكن التميز الحقيقي للفيلسوف، أو المفكر، انما يبرز في أمرين، الأول : فهمه لتراث السابقين ومضمه من خلال منهج جديد يعكس استقلاله وابداعه. والثاني : قدرة منهجه على حل المشكلات الناتجة عن التصورات السابقة، أو طرح تصورات جديدة، تسهم في تقدم المرحلة التي يعيشها، والترقي بها الى آفاق جديدة.

لقد عالج ابن حزم كثيراً من الموضوعات التي عالجها الفلاسفة السابقون عليه، سواء أكانوا من اليونان، ام من المسلمين، وقد تبنى المنهج الظاهري، الذي يقوم، في جانب منه على استخلاص الحقيقة من النص المتفق عليه، وفقاً لقواعد الاستعمال اللغوية، وقد طبق فيلسوفنا هذا المنهج في تحليله للنصوص الدينية، اضافة الى الاستنباط والتجربة اللذين اعتمد عليهما في مجال الأخلاق والسياسة. ومن هنا تميزت فلسفته بطابع ديني ... فلسفي ببرز، على سبيل المثال، في تحديده لدور العقل في الأخلاق فالعقل عنده عاجز عن الوصول بذاته الى المبادئ والقيم الخلقية القصوى، لكنه قادر على تطبيق هذه المبادئ على السلوك الجزئي. وتتبدى نزعته الدينية ... الفلسفية ايضا في مزجه بين مفهوم «السكينة» او الطمأنينة النفسية، ومفهوم السعادة عند الرواقيين. وكذلك مزجه بين آراء افلاطون في ماهية الحب وعلمته من جهة، والقواعد الدينية، المنظمة لهذا السلوك من جهة أخرى. أما في موضوع «القضاء والقدر» فقد اتخذ ابن حزم موقفاً ابتعد به عن افراط المعتزلة ... في قولهم إن الانسان قادر على خلق فعله ... وتفريط المجبرة ... الذين اسقطوا

الارادة الانسانية بالكلية _ فقد ذهب الى أن الله تعالى خالق للعالم، على نسق دقيق، ونظام محكم، كما قرر المكانة الخلقية للأفعال والأشياء، بتحديد الحسن منها والقبیح. ويستطيع الانسان أن يقوم بالفعل، اذا ما توافرت له أركانه، مثل صحة الجوارح، وارتفاع الموانع، ومن هنا نرى أن تحقيق الارادة الحرة خاضع في جانب منه للقوانين التي بثها الله في الكون وبهذا يكون ابن حزم قد وفق بين الارادة الالهية كشرط ضروري لوقوع الفعل الانساني والارادة الانسانية كشرط ضروري ايضا. لكون الفعل الانساني حراً، وقد تأثر بهذا التحليل ابن رشد فضلا عن بعض الفقهاء المسلمين مثل ابن تيمية.

لعل هذه الدراسة تسهم في إبراز فلسفة ابن حزم الخلقية، والقاء الضوء على بدايات الفكر الفلسفي في الأندلس، وعلى نحو يزيد من فهمنا لنتاج فلاسفتنا الكبار : ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

المصادر والمراجع :

أولا : المصادر والمراجع العربية :

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - وضع محمد فؤاد عبد الباقي.

(أ) المصادر والمراجع والدراسات :

- ٣- د. احسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
- ٤- د. احسان عباس : «دراسة في الحب العذري عند ابن حزم»، مجلة شؤون عربية ، تونس العدد ٣، ايار / مايو ١٩٨١م.
- ٥- اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار بيروت، دار صادر ، بيروت ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- ٦- الأشعري، ابو الحسن : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له، د. حمودة غرابية، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.
- ٧- الأشعري، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين، واختلاف المصلين، عني بتصحيحه، هلموت ريتز، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي.
- ٨- الأصفهاني ، ابو بكر محمد بن داود : الزهرة، تحقيق د. ابراهيم السامرائي مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ -

١٩٨٥م.

- ٩_ الباقلاني، القاضي ابو بكر : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي القاهرة ١٩٦٣م.
- ١٠_ الباقلاني ، القاضي ابو بكر : كتاب التمهيد، تحقيق، رتشد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.
- ١١_ البخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري، دار الجيل ، بيروت، لبنان، المجلد الثالث _ الجزء الثامن.
- ١٢_ ابن بسام، ابو الحسن علي الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب ، تقديم د. طه حسين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م.
- ١٣_ ابن بشكوال، ابو القاسم، خلف بن عبدالملك، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦م، القسم الثاني _ سلسلة المكتبة الأندلسية رقم ٥.
- ١٤_ ابن تغري بردي، جمال الدين ابو المحاسن يوسف الأتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، طبعة مصورة عن دار الكتب. الأولى ١٩٥١م.
- ١٥_ الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ _ ١٩٧٩م.
- ١٦_ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨١.
- ١٧_ ابن الجوزي، ابو الفرج عبدالرحمن: ذم الهوى، تحقيق مصطفى

عبدالواحد، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى ١٣٨١ هـ -
١٩٦٢ م.

١٨- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل، أحمد العشقلاني : لسان
الميزان، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ١٩٧١ م (الجزء
الرابع).

١٩- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الأحكام في أصول
الأحكام، تقديم د. احسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت،
الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٢٠- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : كتاب الأخلاق
والسير، أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في
الرزائل ، تحقيق ايغا رياض ابسال، السويد، ١٩٨٠ م.

٢١- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الأخلاق والسير في
مداواة النفوس تحقيق وتقديم وتعليق د. الطاهر أحمد مكى، دار
المعارف، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨١ م.

٢٢- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الأصول والفروع،
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م.

٢٣- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : جمهرة أنساب
العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف،
القاهرة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م، ذخائر العرب ٢.

٢٤- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : جوامع السيرة
النبوية، راجعه وعلق عليه، الشيخ نايف العباس، مؤسسة علوم
القرآن، دمشق، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٢٥- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : رسائل ابن حزم،
تحقيق د. احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر

- (الأجزاء الأربعة، الجزء الأول (١٩٨٠م) الجزء الثاني (١٩٨١م)،
الجزء الثالث (١٩٨١م)، الجزء الرابع (١٩٨٣م).
- ٢٦- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : طوق الحمامة في
الألفة والآلاف، حققه وصوّه وفهرس له، حسن كامل الصيرفي،
المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- ٢٧- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الفصل في الملل
والأهواء والنحل (٥ أجزاء) وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني،
دار المعرفة، بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٨- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : المحلى، نسخة
مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر،
- ٢٩- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: مراتب الاجماع في
العبادات والمعاملات والاعتقادات، ونقد مراتب الاجماع لابن
تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٠- الحميدي، أبو عبدالله محمد بن فتوح : جذوة المقتبس في ذكر
ولاة الأندلس تحقيق محمد بن تاروت الطنجي، مكتب نشر
الثقافة الاسلامية، بيروت.
- ٣١- أبو خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد : وفيات الأعيان
وأبناء أبناء الزمان، حققه د. احسان عباس، دار الثقافة، بيروت
١٩٧٠م (الجزء الثالث).
- ٣٢- الخياط، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد المعتزلي : كتاب
الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق د. نيجرج، نسخة
اعتنى بها البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧.
- ٣٣- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد : تذكرة الحفاظ، مطبعة
مجلس المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند ١٩٥٧م.
- ٣٤- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد : سير اعلام النبلاء،

- تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم | العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- ٣٥- الرازي، ابو بكر محمد بن زكريا : رسائل فلسفية. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣٦- ابن رجب الحنبلي، زين الدين ابو الفرج عبدالرحمن : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٧- د. زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٦.
- ٣٨- د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.
- ٣٩- سالم يفوت : «الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم» مجلة تكامل المعرفة. مجلة جمعية الفلسفة بالمغرب، عدد مزدوج ١٩٨٢ - ١٩٨٣م.
- ٤٠- د. سبحان خليفات : «الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري»، دراسات المجلد الثاني عشر العدد الثالث ١٩٨٥م.
- ٤١- ابن سينا، ابو علي : رسائل الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، طبع بمطبع، بريل في مدينة ليدن، باعثناء ميكائيل بن يحيى المهربي ١٨٩٤م، الجزء الثالث : أعادت طبعه بالأوفست مطبعة المثنى ببغداد.
- ٤٢- ابن سينا، ابو علي : النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها د. البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
- ٤٣- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم : الملل والنحل،

- تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٤٤- صادق جلال العظم : في الحب والحب العذري، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ٤٥- صاعد، صاعد بن أحمد الأندلسي : طبقات الأمم، تقديم، محمد بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٤٦- د. صلاح الدين يسيوني رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٤٧- الضبي، أحمد بن يحيى : بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي ١٩٦٧م.
- ٤٨- د. الطاهر أحمد مكى : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٤٩- طه الحاجري : ابن حزم صورة اندلسية ، دار الفكر العربي.
- ٥٠- د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- ٥١- عبدالحليم عويس : ابن حزم الأندلسي، وجهوده في البحث التاريخي والحضاري دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨م.
- ٥٢- أبو عبدالرحمن بن عقيل : «طوق الحمامة لأبي محمد بن حزم» مجلة العرب - الرياض - السنة الثالثة، الأجزاء، الثالث (١٩٦٨م) والثامن (١٩٦٩م).
- ٥٣- عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي : الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٥٤- عبداللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دراسات اندلسية).

- ٥٥- عبدالكريم خليفة: ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه، دار العربية للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت، ومكتبة الأقصى، عمان.
- ٥٦- د. عثمان أمين. الفلسفة الرواقية. مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.
- ٥٧- ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ليفي برفنسال - دار الثقافة بيروت ج٣.
- ٥٨- د. عرفات عبدالحميد : الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٥٩- د. علي سامي النشار : ود. محمد عبودي ابراهيم، ود. علي عبدالمعطي محمد : ديمقريطس، فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
- ٦٠- ابن العماد ، ابو الفلاح عبدالحى الحنبلي : شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار احياء التراث العربي، بيروت .
- ٦١- الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت. ج٢.
- ٦٢- الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل تحقيق د. محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأزهر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٦٣- الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦٩م. ذخائر العرب رقم ٢٩.
- ٦٤- الفارابي، ابو نصر : رسالة في العقل، حققها موريس بويج، دار المشرق ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ٦٥- الفارابي، ابو نصر : فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي نجار، دار

- المشرق، بيروت ١٩٧١م.
- ٦٦- د. فهمي جدعان : نظرية التراث دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- ٦٧- القاضي عبدالجبار الأسد أبادي : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. توفيق الطويل، سعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج ٨ وج ٩.
- ٦٨- ابن قيم الجوزية، الامام شمس الدين ابو عبدالله: الروح، تحقيق وتعليق محمد اسكندر يلدا ، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
- ٦٩- ابن قيم الجوزية، الامام شمس الدين ابو عبدالله، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣م.
- ٧٠- الحافظ ابن كثير، ابو الفداء الدمشقي : البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ٧١- مبروك العوادي : «ابن حزم الظاهري» مجلة الأصالة ، الجزائر، المجلد ٤ العدد ٢٥.
- ٧٢- المحاسبي، الحارث بن اسد : العقل وفهم القرآن، تحقيق. حسين القوتلي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٧٣- محمد ابراهيم الكتاني : «شذرات من كتاب السياسة» مجلة تطوان، المغرب ١٩٦٠م العدد ٥.
- ٧٤- محمد ابو زهرة : ابن حزم : حياته وعصره، أراؤه وفقه، دار الفكر العربي ١٩٥٤م.
- ٧٥- محمد عبدالله عنان : «ابن حزم الفيلسوف الأندلسي، الذي أرخ لمجتمع الطوائف» مجلة العربي (١٩٦٤م) العدد ٦٨.

- ٧٦_ محمد المنتصر الكتاني : معجم فقه ابن حزم الظاهري، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٦م.
- ٧٧_ المراكشي، ابو محمد عبدالواحد التميمي : تاريخ الأندلس او المعجب في تلخيص اخبار المغرب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ).
- ٧٨_ المراكشي، ابو محمد عبدالواحد التميمي : تاريخ الأندلس او المعجب في تلخيص اخبار المغرب، طبعة الجمالية ١٩١٤م.
- ٧٩_ مسكويه : تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٩٨١م.
- ٨٠_ المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- ٨١_ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والارشاد القومي القاهرة.
- ٨٢_ الوشاء، ابو الطيب محمد بن اسحق : الموشى او الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
- ٨٣_ ياقوت : معجم الأدباء، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، كتب عليه، الطبعة الأخيرة.

(ب) المصادر والمراجع الأجنبية المترجمة :

- ٨٤_ ارسطو طاليس : الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق. عبدالرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

- ٨٥_ ارسطوطاليس : كتاب النفس، نقله الى العربية، د. أحمد فؤاد الأهواني دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م.
- ٨٦_ افلاطون : جمهورية افلاطون، ترجمة، د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٨م.
- ٨٧_ افلاطون : فايدروس اوعن الجمال. ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٩م مكتبة الدراسات الفلسفية.
- ٨٨_ افلاطون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف ١٩٦٥م.
- ٨٩_ افلاطون : المأدبة _ فلسفة الحب. ترجمة د. وليم الميري، دار المعارف بمصر ١٩٧٠م. مكتبة الدراسات الفلسفية.
- ٩٠_ بروكلمان، كارل : تاريخ الشعوب الاسلامية ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٦٨م.
- ٩١_ ديكرت، رينيه : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة. د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٢.
- ٩٢_ سد جويك. د. هـ : المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه، د. توفيق الطويل، وعبدالحميد حمدي، دار نشر الثقافة بالاسكندرية الطبعة الأولى ١٩٤٩م.
- ٩٣_ علم الأخلاق الماركسي، دار نشر الأدبيات السياسية، موسكو، الطبعة الثانية.
- ٩٤_ كريسون، اندريه : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د.

عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، دار احياء الكتب العربية،
الطبعة الثانية ١٩٥٢م.

٩٥- كوريان، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة
وحسين قبيسي منشورات عويدات ، بيروت الطبعة الأولى،
١٩٦١م.

٩٦- هادفيلد ج. أ : علم النفس، والأخلاق، تحليل نفسي للمخلوق،
ترجمة محمد عبدالحميد ابو العزم، مكتبة مصر، مصر.

٩٧- هوسبرس، جون : السلوك الانساني، مقدمة في مشكلات علم
الأخلاق، ترجمة وتقديم د. علي عبدالمعطي محمد دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٤م.

٩٨- هوكنج، وليم : معنى الخلود في الخيرات الانسانية، ترجمة م ترى
أمين، راجعه د. محمد علي العريان، دار نهضة مصر للطبع
والنشر، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

(ج) المعاجم العربية :

٩٩- د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة
الثالثة ١٩٧٩م.

(د) الرسائل الجامعية :

١٠٠- سحبان محمود خليفات : لغة الأخلاق، دراسة تحليلية لمنطق اللغة
العربية في مجال الأخلاق، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٧٧م.

(هـ) المخطوطات :

- ١٠١- ابن حزم الأندلسي : كتاب الجامع من كتاب الايصال «وهو متن المحلى لابن حزم». مخطوط مكتبة تشسترتي دبلن رقم ٤٨٥٦.
١٠٢- ابن حزم الأندلسي : كتاب النبد في أصول الفقه، مخطوط مكتبة تشسترتي دبلن رقم ٣٤٦٨.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

(أ) المراجع والدراسات :

103. Hicks, R.D. : Stoics and Epicurean Longmans Green & Co. London 1910.
104. Nykl, A.R. : "Ibn Hasn's Treatise on Ethics" The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 40, 1923 - 1924.
105. Sharif, M.M. (ed) : A Histroy of Muslim Philosophy Vol. 1. Otto Harassowitz, wiesbaden, Germany 1963.
106. Zeller, E. : The stoics, Epicureans and Scepitics Translated From Germany Oswald J. Rechel Russell & Russett Inc. New york. U.S.A. 1962.

(ب) الموسوعات :

107. Encyclopedia of religion and Ethics, ed. James Hastings New york, Charles Scribners & Sons Vol. VII 1962.

فهرس الموضوعات

| | |
|---|-----|
| المقدمة | ٥ |
| الفصل الأول : ابن حزم : حياته ومؤلفاته | ٩ |
| (١) سيرة ابن حزم | ١٠ |
| (٢) مؤلفاته | ٢٥ |
| الفصل الثاني : النفس الانسانية : طبيعتها وقواها | ٤٢ |
| (١) أدلة وجود النفس | ٤٣ |
| (٢) طبيعة النفس وصفاتها | ٤٨ |
| (٣) وحدة النفس وقواها | ٥٨ |
| (٤) أسبقية النفس وحدوثها | ٦٤ |
| الفصل الثالث : حرية الارادة الانسانية | ٧٩ |
| (١) العلم الالهي وصلته بحرية الارادة الانسانية | ٨٠ |
| (٢) البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية | ٨٩ |
| (٣) الاستطاعة | ٩١ |
| أ _ نقد المعتزلة | ٩٢ |
| ب _ الرد على الجبريين | ٩٥ |
| (٤) المسؤولية الخلقية | ١٠١ |
| الفصل الرابع : العقل والأخلاق | ١١٥ |
| (١) مكانة العقل في الأخلاق | ١١٦ |
| (٢) الخير والشر | ١٢٢ |
| أ _ الخير | ١٢٢ |
| (١) اشباه الخير | ١٢٣ |
| (٢) علاقة الخير باللذة | ١٢٤ |

| | |
|-----------|------------------------------|
| ١٢٦ | ٣) الخير في ذاته.. وسائله |
| ١٣١ | ٤) نظرية الفضيلة |
| ١٣١ | أ- ماهيتها ووسائل اكتسابها |
| ١٣٤ | ب - أنواع الفضائل |
| ١٤٠ | ب - الشر |
| ١٤٠ | أ) الشر الأقصى |
| ١٤٠ | ب) الرذائل |
| ١٤٤ | ٢) التربية الخلقية |
| ١٦٥ | الفصل الخامس : الحب والصداقة |
| ١٦٦ | ١) الحب |
| ١٦٧ | أ - ماهية الحب |
| ١٧٩ | ب - البعد الخلقي لخبرة الحب |
| ١٩٢ | ٢) الصداقة |
| ٢٠٨ | الخاتمة |
| ٢١٠ | المصادر والمراجع |
| ٢٢٢ | فهرس الموضوعات |

الكتاب المشترك بالجائزة

فلسفة الحب والأخلاق

قسيمة اشتراك بجوائز

مصار الأبحاث للقراء



لاشتراك في هذه الجوائز يرجى إرسال هذه الصفحة من الكتاب مع القسيمة أدناه عند شراء أي نسخة من أي كتاب مشترك في المسابقة بالبريد على العنوان : مصار الأبحاث للنشر والتوزيع. (لجنة المسابقة) ص. ب. ٢١١٤٦٦ الحسين الشرقي.

عمان - الأردن .

وذلك لتشارك أخي القارئ في السحب على الجوائز.

الاسم :

العنوان :

ص. ب. :

هاتف :

التاريخ :

الرقم () لاستخدام لجنة المسابقة

ملاحظة هامة الى المكتبات :

أي كتاب بدون قسيمة المسابقة لا يعاد لمصار الأبحاث كمرتجع.



يبدأ الحب بصفة بسيطة موحان ما يستحيل
 إلى حقيقة لا انفكاك للإنسان عنها. يبدأ بعد
 ذلك حروب المعاناة الداخلية والممارسة الخارجية
 الطويلة. ورغم أثر الحب إلا أن معانته تدق
 لعلاتها حتى أن الشخص، فلا تدرك حقيقة إلا
 بالمعاناة، فكان الأمر ترجع من العيش إلى غير هذا
 العالم، ويتجلى المرء عما اعتاده في عالم النفس
 ليصل إلى ذلك المقام، فالمعبر لديه أعلى ما
 يوجد، بل يرتبط مصيره ومصيره في بعض الأحيان،
 ووصفاته قصة المعاناة. وكان الوصول عبادة إلى
 حالة الوصول الساذجة التي يتجلى بها، وإذا فتده
 فكانت فقد كل شيء، حتى نفسه لا تعود تعادل
 شيء ذلك الحزن.

والحب الحقيقي ليس له انفكاك مهما كانت
 أسباب الانفصال، وكل شيء يتفصل أو يسرح
 انفسالته، ويمكن ذلك، عاشق محبة العشق
 المصمغ المتكسر من النفس، فهي لا تناء لها إلا
 بالموت، لأنها حالة من الاستمرار للوصول إلى حالة
 المعلو التي يشوق الإنسان إليها.

السلطة العربية السعودية
 وكالة التوزيع : دار السلام
 والكتب الرياض
 هاتف : ٤٦٢٤١٠٥

وكيل التوزيع - لندن
 دار الحكمة للنشر والتوزيع
 هاتف 071-3834037

دار الابداع للنشر والتوزيع
 هاتف ٦١٠٥٠٦ ص. ب ٢١١٤٦٦
 الحسين الشرقي - عمان - الاردن

السعر : ديناران ونصف

To: www.al-mostafa.com